

La artimaña del erizo. Pequeña glosa poética
al método de una gran filosofía del derecho *

*The hedgehog's trick. minor poetic commentary
on a great legal philosophy*

Por JESÚS VEGA
Universidad de Alicante

RESUMEN

Este trabajo es un comentario metodológico a la filosofía jurídica de Ronald Dworkin. Se sirve para su argumento de la célebre distinción de Isaiah Berlin, adoptada por el propio Dworkin, entre pensadores «zorros» y «erizos». Ésta es interpretada como una distinción centralmente significativa para el ámbito de la filosofía práctica, que contrasta dos concepciones muy distintas –la instrumental y la valorativa– de la racionalidad práctica. Se intenta mostrar a partir de ahí que Dworkin funda su propia concepción de «erizo» en torno a la tesis de la unidad del valor haciendo uso de un argumento trascendental sobre la razón práctica: esta sería su gran «artimaña».

Palabras clave: *Dworkin, metodología, filosofía del Derecho, argumento trascendental, Berlin, zorros, erizos, positivismo jurídico, escepticismo, relativismo, dogmatismo*

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «Desarrollo de una concepción argumentativa del Derecho» (DER2013-42472-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Quiero agradecer a mis compañeros del Área de Filosofía del Derecho de Alicante por el seminario dedicado a la discusión de una versión previa del texto.

ABSTRACT

This paper is a methodological commentary on Dworkin's legal philosophy. The author makes use of the famous distinction made by Isaiah Berlin, and adopted by Dworkin himself, between «foxes» and «hedgehogs» as two opposed types of thinkers. This is interpreted as a pivotal distinction within the specific field of practical philosophy, insofar as it contrasts two very different conceptions of practical reason: the instrumental and the evaluative. The paper seeks to show how Dworkin, taking the latter as a starting point, bases his own «hedgehog» conception on the unity of value by using a transcendental argument about practical reason –his great «trick».

Key words: *Dworkin, legal philosophy's methodology, transcendental argument, Berlin, foxes, hedgehogs, legal positivism, skepticism, relativism, dogmatism*

SUMARIO: INTRODUCCIÓN 1. *De zorros y erizos.*–2. *El zorro.*–3. *El erizo.*–4. *La artimaña.*–5. *Fábula final (con moraleja metodológica para iusfilósofos).*–BIBLIOGRAFÍA

SUMMARY: INTRODUCTION.–1. *On foxes and hedgehogs.*–2. *The fox.*–3. *The hedgehog.*–4. *The trick.*–5. *Final fable (with a methodological moral for legal philosophers).*–BIBLIOGRAPHY

Un fragmento, al igual que una pequeña obra de arte, debe estar completamente separado del entorno y acabado en sí mismo, como un erizo
(F. Schlegel, *Athenäum Fragmente*, 206)

INTRODUCCIÓN

El erizo del que hablamos es, naturalmente, R. Dworkin, de cuya filosofía del Derecho estas líneas pretenden ser sólo una reflexión muy general o de conjunto hecha, por así decir, «al margen». En particular, se trata aquí de comentar, en clave problemática y más bien informal, un rasgo de la metodología seguida por esa filosofía del Derecho, de su manera de ejercitar el análisis filosófico: el «género literario» en el que estas líneas se autoubican es, pues, el de la «metafilosofía» o, como la llamó Ferrater Mora, «perifilosofía», que como se sabe no deja de ser un componente sustantivo de su propio lenguaje-objeto. Digo que es un comentario en clave problemática porque, sin cuestionar el fondo de las tesis dworkinianas más sustanciales –vaya por delante que no sólo las secundo sin ambages, sino que las

creo inatacables—, lo que trataré de hacer es explorar aquellos presupuestos del método filosófico exhibido en su formulación y fundamentación que conducen a convertirlas, precisamente, en tesis inatacables. Y en clave informal, porque aparte de no tener carácter «sistemático» —no está planteado como digo desde ningún conjunto de premisas alternativas consideradas «superiores»—, el comentario responde a una estructura casi «rapsódica» que tira más que nada del hilo metafórico de esa «filosofía de erizo» propugnada por nuestro autor (y de ahí lo de «poética»). El propósito de fondo es mostrar —más que demostrar— de qué modo una filosofía que sostiene que las tesis metateóricas no son independientes de las tesis teóricas, y hace de esto una línea central de crítica contra las teorías rivales, vuelve irrefutables sus propias tesis teóricas a base de adoptar una muy precisa posición metateórica: esa es la «artimaña» de la que trataremos.

1. De zorros y erizos

Como es sabido, Dworkin tituló *Justicia para erizos* el último libro publicado por él en vida. Convertía así en lema esa exitosa metáfora que Isaiah Berlin había acuñado en un célebre ensayo de 1953 que desde entonces (para sorpresa e incluso hartazgo suyo, como enseguida se verá) devino frecuentadísimo *topos*¹. Berlin a su vez hacía suyo un críptico fragmento atribuido al poeta Arquíloco de Paros, uno de los más importantes líricos griegos de la antigüedad, que floreció a mediados del s. VII a. C.: «El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa». El fragmento consta de sólo siete palabras (*poll' oid' alopex, all' ekhinos hen mega*), que pasaron directamente al latín (*multa novit vulpes, verum echinus unum magnum*), palabras cuyo sentido, principalmente reproducido en forma de fábula, sigue siendo objeto disputado de interpretación. Berlin quiso aprovechar el aforismo para ilustrar un criterio que permitiría —«figuradamente»— diferenciar entre dos grandes clases de pensadores y escritores, e incluso dos tipos humanos en general:

«Pues hay un gran abismo entre quienes, por un lado, lo relacionan todo con una única visión central, un sistema más o menos congruente o integrado, en función del cual comprenden, piensan y sienten —un único principio universal, organizador, que por sí solo da significado a cuanto son y dicen—, y por otro, quienes persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos y hasta contradictorios, ligados, si acaso, por alguna razón *de facto*, alguna causa psicológica o fisiológica, sin intervención de ningún principio moral ni estético. Estos últimos llevan vidas, realizan acciones y sostienen ideas centrífugas más que centrípetas; su pensamiento está desperdigado, es difuso, ocupa muchos planos a la vez, aprehende el meollo de una vasta variedad de experiencias y objetos según sus particularidades, sin

¹ BERLIN (1953); DWORKIN (2011), (2001a) y (2001b); (2006: Ch. 4).

pretender integrarlos ni no integrarlos, consciente o inconscientemente, en una única visión interna, inmutable y globalizadora. Visión que, a veces, es contradictoria, incompleta y hasta fanática»².

Los «erizos» serían los primeros y entre ellos Berlin clasifica, «en distinta medida», a filósofos como Platón, Pascal, Hegel o Nietzsche y a escritores como Dante, Lucrecio, Dostoievski y Proust. Los «zorros» forman la segunda categoría, a la que pertenecerían Aristóteles, Montaigne, Erasmo, Goethe, Shakespeare, Molière o Joyce.

La clasificación resulta, en efecto, bastante figurada y no deja de recordar a aquellas que, según Borges, arrojaba el lenguaje analítico de John Wilkins, al menos en lo tocante a los filósofos. Baste pensar en que convierte al paladín del relativismo filosófico y la *Umwertung aller Werte* o «subversión de todos los valores» –Nietzsche– en «erizo» sistematizador y universalista, y al iniciador de la escolástica occidental por antonomasia –Aristóteles– en «zorro» disperso e inconexo. Es obvio que, interpretada como una clasificación filosófica, carece de rigor (lo que tal vez explica su gran fortuna). En efecto: la clasificación entre filosofías de zorros y de erizos ¿desde qué filosofía estaría formulada: la de un zorro o la de un erizo? Cualquier respuesta –como en el caso del famoso cretense– desbarata de inmediato la aparente nitidez de la dicotomía, que enseguida se manifiesta como no exhaustiva ni excluyente y se ve multiplicada «desde dentro» en una multitud de diferentes dicotomías a su vez cruzadas y opuestas entre sí en virtud de terceros criterios. Dicotomías clásicas tales como monismo y pluralismo, dogmatismo y escepticismo, racionalismo y empirismo, intelectualismo y pragmatismo, holismo y particularismo, sistematismo y eclecticismo, etc. El carácter indeterminado y controvertible de la clasificación es consecuencia directa de su propio formato dicotómico o binario, que por sí mismo, como sabemos, es muchas veces síntoma más de un protoconcepto o metáfora que de una verdadera conceptualización bien formada. El propio Berlin es, por lo demás, muy consciente de ello: «Por supuesto, como todas las clasificaciones supersimplificadas de este tipo, la dicotomía resulta, si se la fuerza, artificial, escolástica y en último término absurda». Afirmo, sin embargo, que «encarna algún grado de verdad, ofreciendo un punto de vista desde el cual mirar y comparar, un punto de partida para la genuina investigación»³. Es decir, sería una suerte de distinción heurística. Sin embargo, creo que tampoco esto es

² Cito por la trad. esp. (pp. 39-40).

³ BERLIN (1953: 2). Luego atenuó notablemente las pretensiones de la distinción e incluso se mostró un poco harto de las derivaciones a que dio lugar: ella «no tenía pretensión de ser una categorización profunda, psicológica o metafísica, de los hombres, y menos aún una dicotomía. No me retracto de ella –me pareció útil para discutir sobre Tolstoi– pero no es más que un símil y no estaba pensada como una tipología seria. Tampoco, por supuesto, creo que todos los hombres sean o zorros o erizos y que no puedan ser ninguna de las dos cosas o ambas; debo confesar que todo esto me parece que ha sido sacado gratuitamente de su juicio» (BERLIN, 2013: 306).

completamente cierto. Berlin no nos está proponiendo un punto de partida, sino en realidad un punto de llegada. La suya es más bien una distinción *retórica*, de contenido y propósito fundamentalmente *práctico*. Esto es de suma importancia para todo lo que aquí se dirá.

A. Su carácter retórico se muestra, en primer lugar, en que es una distinción esencialmente *entimemática*: como queda dicho, su sentido depende por entero de criterios que no están expresados en ella sino que son externos, criterios que pone quien la emplea o la escucha en cada caso y que dan significado a la atribución particular de la condición de «zorro» o «erizo» a un filósofo o una filosofía. No extraña, así, que el sentido de estas atribuciones varíe de caso a caso en función del filósofo o filosofía que la usa: son éstos quienes suministran los criterios relevantes. Así, por ejemplo, Lukes (2006) considera que no es una distinción (eso sería propio de erizos) sino que habría que desdoblarla en al menos cuatro clases de zorros y erizos. Pero el propio Berlin conduce todo su ensayo, dedicado a Tolstoi, con la idea directriz de que éste sería inclasificable bajo esa dicotomía (como refleja el tono trágico de su gran *Guerra y paz*, creía ser un erizo siendo «por naturaleza» un zorro). Y no sólo un mismo pensador puede pertenecer a ambas clases sino también pasar de una a otra categoría (con esfuerzo, eso sí)⁴. Por supuesto, parecidas oscilaciones se observan en la catalogación (y autocatalogación) de Berlin como zorro o erizo⁵. Ambas categorías, en fin, se pulverizan hasta queda casi reducidas a simple manifestación de preferencias personales, absueltas de paso en muchos casos de mayor justificación doctrinal. Lo importante es cómo se use⁶.

⁴ Eso es lo que le sucedió, según HACKER (1996: 98), a Wittgenstein quien era «por naturaleza un erizo, pero después de 1929 se transformó, con un gran esfuerzo intelectual e imaginativo, en un zorro típico».

⁵ M. IGNATIEFF (1998: 203) afirmó que Berlin era «un zorro que anhelaba ser un erizo». Berlin negaba esto: «Nunca he deseado tal cosa. Nunca. ¿Por qué cree eso? Soy un zorro que está bastante satisfecho de ser un zorro» (*Appendix* a la segunda ed.). En carta a H. P. Simon de 1971 señalaba: «Creo que Ud. cree que yo prefiero los zorros a los erizos, pero esto no es así [...] Puedo tener mas simpatía personal por los zorros; puedo pensar que son políticamente más ilustrados, tolerantes y humanos; pero esto no implica que sean de otro modo más valiosos, si es que tales comparaciones entre incommensurables tienen algún sentido» (*ibid.*). En 1980, en un intercambio epistolar al respecto en *The New York Review of Books* («The Hedgehog and the Fox Continues», 9 de octubre, *ibid.*) afirma: «Menos aún tuve la intención de concluir que los zorros fueran superiores a los erizos; esta no era (ni es) mi opinión. No hago ningún juicio de valor al respecto». Podremos ver que esto está lejos de ser cierto.

⁶ A ello no es ajeno tampoco el contexto lúdico en que originalmente Berlin tomó conocimiento de la frase de Arquíloco: «Fue una broma, ¿sabes? Nunca me la tomé en serio», le confiesa a Ignatieff. Berlin cuenta haber escuchado la frase por primera vez en los años 30 de un profesor de Oxford con quien jugaba a clasificar a la gente en zorros y erizos. Fue luego, emprendido el trabajo sobre Tolstoi, «como vino a mi mente, puramente como un *jeu d'esprit*», al comprender de repente que «él era un buen caso de ambos» (Entrevista con Ignatieff, *Appendix*, cit.). Para él era tan sólo «una percha de la cual colgar mis propias reflexiones» sobre la psicología de Tolstoi («The Hedgehog and the Fox Continued», cit.). Según Bryan Magee, a Berlin «le

B. En segundo lugar, resulta claro que la distinción, con todas sus oscilaciones, es usada y toma su sentido propio en contextos estrictamente *prácticos*. Los dualismos y valoraciones que connota van referidos de modo específico al ámbito de la filosofía práctica: no a la ontología o la epistemología, sino a la moral y la política. Tanto el monismo y el pluralismo como el resto de tesis o intuiciones filosóficas que la distinción evoca convergen además más en el plano de la «filosofía mundana» que en los métodos de la «filosofía académica», como si Berlin diera por bueno aquella sugerencia de Fichte según la cual el tipo de filosofía que uno hace es reflejo del tipo de persona que uno es. Nos habla así de los hombres que «comprenden, piensan y sienten», del modo como «llevan vidas, realizan acciones y sostienen ideas». El territorio de la división entre zorros y erizos es el de la sabiduría práctica. Su designio es menos clasificar las maneras de filosofar o los métodos de la filosofía en abstracto que vincularlos a concepciones prácticas del mundo. En este sentido, no se aparta un ápice de la tradición aforística y fabulística a la que el propio dicho de Arquíloco pertenece; más que utilizarla como metáfora metodológica, Berlin viene a reproducirla literalmente como lo que es: un lema práctico.

C. De ahí que, en tercer lugar, su función primordial sea la de operar como instrumento de *persuasión*. Precisamente Aristóteles consideraba a las fábulas figuras retóricas específicas en cuanto *logoi*, es decir, discursos que, siendo narraciones inventadas o ficticias, míticas, poseen, con todo, una estructura racional (*Rhet.*, II, 20, 1393 a 27 y ss.). La fábula pertenece sobre todo a la tradición oral, con gran éxito y difusión popular, al margen de los géneros literarios canónicos (hasta su rehabilitación en el Romanticismo). Se remonta en la antigüedad griega a Hesíodo (s. VIII a. C.) –y al propio Arquíloco⁷–, antes de personificarse para la posteridad en la figura emblemática de Esopo (s. VI a. C.) a quien se atribuyen todas las fábulas griegas que en realidad tienen un origen anónimo y ancestral⁸. Aristóteles analiza la fábula como un tipo de «ejemplo» o *paradeigma*, el paralelo retórico de la inducción o *epagoge* y uno de los dos géneros de argumentación retórica junto con el entimema. A su través se busca la persuasión (*pistis*) utilizando la semejanza (la analogía de relaciones) para ilustrar una cierta regla práctica o principio moral (una «moraleja») que es su conclusión (casi siempre añadida al relato con posterioridad) a propósito de una situación dada. A diferencia de los apólogos latinos (Quintilia-

encantaba categorizar a los individuos con el espíritu de un juego festivo [...]. Casi siempre se trataba de dos categorías y sólo dos: la cuestión era, digamos, si eras conservador o radical; o si eras erizo o zorro; o si eras un obispo o un corredor de apuestas. El era inagotablemente fértil en sus distinciones “de dos tipos”. Eso dio origen a un chiste contra él: “El mundo se divide en dos tipos de gente: los que piensan que el mundo se divide en dos tipos de gente y los que no”» (*Appendix*, cit.).

⁷ El halcón y el ruiseñor (*Trabajos y días*, 202); Arquíloco (el zorro y el mono, frs. 185-187; el águila y el zorro, frs. 172-181).

⁸ Cfr. GARCÍA GUAL (1977); Esopo, *Fábulas* (1993).

no), las fábulas se transmiten en verso e incorporan con mucha frecuencia (más de dos tercios de las fábulas antiguas las convierten en los personajes principales) a figuras animales. A diferencia de las alegorías fantásticas este «microcosmos bestial» aparece humanizado, pues sus criaturas están dotadas en efecto de *logos* y se acomodan a un medio social realista en el que su actuación se conforma según ciertas normas que por un lado excluyen lo prodigioso y por otro incluyen una determinada escala valorativa (García Gual, 1977). Los animales funcionan a modo de «operadores lógicos» en la estructura del relato (como han analizado Lévi-Strauss y otros antropólogos) simbolizando una cierta estrategia práctica, un estereotipo de conducta, una virtud o vicio. Así, el león es el animal que encarna la fuerza, el lobo es feroz, manso el cordero, la serpiente perversa, el águila traicionera, etc. La fábula plantea un *conflicto* o situación de partida entre dos personajes, a partir del cual éstos actúan desplegando diferentes cursos de acción (se representa un *pragma*, dice Aristóteles, observando que la acción es aquí un elemento fundamental, a diferencia del proverbio), uno de los cuales supone éxito o fracaso en la «lucha por la vida», extrayéndose a partir de ello una evaluación acerca del mismo y una conclusión o máxima general de conducta. La fábula es un discurso fundamentalmente parenético o exhortativo, que persigue transmitir una enseñanza moralizante. Pues bien, ¿cuál sería la enseñanza de la contraposición zorro-erizo, si la interpretásemos a esta luz? ¿Cuál es el conflicto o situación «dramática» en juego? ¿Quién resulta «victorioso»? ¿Quién posee la sabiduría práctica «superior»?

Evidentemente, el zorro es por antonomasia el operador simbólico de la astucia, de la inteligencia pragmática o *metis* (cuya encarnación humana era Ulises, el *polymetis*) (Détienne/Vernant, 1988: 31 y ss.). Es el personaje que aparece en mayor número de fábulas antiguas, versátil y sinuoso, representante de un artero pragmatismo que le permite triunfar sobre el más fuerte (simboliza así la crítica social de los ideales de la ética aristocrática hecha por las nuevas clases comerciantes) y en general sacar provecho o encontrar una salida, mediante toda clase de ingeniosos ardidés, a los diversos trances en que se halla. El zorro es lo que los antropólogos llaman el *trickster*, el que emplea «trucos» o tretas, incluyendo la doblez y la mentira (como se ve en el episodio del cuervo) o la falsa racionalización (el de las uvas). Se asocia a las artes de la caza y la pesca, donde interviene el acecho, la sagacidad y el engaño (*dolos*). Y también, por supuesto, al arte sofístico⁹. El «prestigio del zorro» es fundamentalmente el prestigio del éxito estratégico (García Gual, 1970), de la estricta racionalidad

⁹ Platón en la *República* (II, 365c), discutiendo sobre la justicia, describe así la posición del sofista: «He de trazar a mi derredor una fachada exterior que forje una ilusión de virtud, y arrastrar tras de mí al astuto y sutil zorro del sapientísimo Arquíloco»; en 423e opone a ello «la única “cosa grande”»: esto es, la educación (1988: 116 y 207).

medios-fines (aquello que Aristóteles llamaba *deinotes* o habilidad práctica y Kant *Geschicklichkeit*). Aunque también es verdad que no siempre la figura del zorro aparece asociada a tal «bondad» secamente «instrumental» o «técnica» (von Wright), a la pura eficacia pragmática. También actúa en ocasiones como un agente *moralmente* superior: victorioso en su prudencia o *phronesis* y no sólo en su sagacidad. Así nos lo presenta de hecho Aristóteles en la única fábula que cita a modo de ejemplo en la *Retórica*, donde aparecen precisamente un zorro y un erizo, correspondiendo en ella la sabiduría superior al primero: la regla práctica que se invoca es en este caso la de preferir el mal menor o no convertir lo mejor en enemigo de lo bueno¹⁰ (tan próxima, por otra parte, a la propia regla aristotélica de la «segunda navegación» en la búsqueda del justo medio)¹¹. Sin embargo, no es esta la clase de superioridad del zorro de la que Berlin va a pretender persuadirnos.

2. El zorro

No es cierto lo que Berlin dice sobre que su distinción entre zorros y erizos está formulada al margen de todo juicio de valor. Hay una clara preferencia por el zorro que excluye cualquier asomo de neutralidad por su parte y tras la cual se esconde una ostensible toma de partido por el tipo de racionalidad práctica que esta figura representa, cuya superioridad Berlin va a elevar a un plano general metodológico-filosófico. Es esta una racionalidad práctica fundamentalmente estratégica, como hemos visto, que se contrapone a lo que con Weber podemos llamar la «racionalidad con arreglo a valores» (*Wertrationalität*), que sería la encarnada en cambio por el erizo. Es este el verdadero dualismo filosófico que, proyectado sobre la distinción de Arquíloco, confiere su sentido profundo a la interpretación berliniana.

En efecto, Berlin es un teórico liberal que conocidamente propugna el pluralismo valorativo y el conflictualismo práctico, lo que le lleva a rechazar por principio todo género tanto de *monismo* como de *armonismo* en materia moral y política. Lo que él cataloga, en consecuencia, bajo la etiqueta de «erizo» es aquel tipo de pensador que pretende reducir la radical y multiforme pluralidad de la esfera práctica a

¹⁰ «Esopo, defendiendo en Samos a un demagogo, a quien se juzgaba de pena capital, dijo: una zorra que vadeaba un río fue arrastrada a un barranco y, como no podía salir, estaba mucho tiempo ahí y en apuro, y muchas garrapatas se habían adherido a su piel; un erizo que andaba por allí, cuando la vio le pregunto compadecido si quería que le arrancara las garrapatas, mas ella contestó que no y, como le preguntara por qué, dijo: «Porque éstas ya están cebadas de mí y sacan poca sangre, pero si me quitas éstas, vendrán otras, hambrientas, y me chuparán la sangre que me queda. Así, pues, dijo, ¡oh samios!, éste hombre ya no os hará más daño, porque es rico; si lo matáis, vendrán otros, pobres, que os gastarán el resto y os robarán» (*Retórica*, II, 20, 1393b24-1394a1, pp. 138-9).

¹¹ *Ética nicómáquea*, II, 1109b1.

cualesquiera esquemas de unidad o uniformidad. Estos unitaristas (*unitarians*) pueden serlo por diversa estirpe:¹²

a) Bien, de un lado, porque se trate de monistas metodológicos que creen aplicable a las ciencias sociales (es decir, las ciencias relativas a las prácticas humanas) el modelo de las ciencias naturales. Sería el caso de erizos como Comte o Marx, en su búsqueda de «leyes objetivas» que gobiernen la evolución de la historia, una idea tan importante para entender cabalmente las contradicciones de Tolstoi (Berlin, 1953: 16); aquí los zorros serían, en cambio, Vico, Herder y los hermenéuticos, con su énfasis en el carácter idiográfico o particularista de la historia y la cultura (y de su método propio de conocimiento: el *Verstehen*)¹³.

b) Bien, de otro lado, porque se trate de «filósofos» universalistas y racionalistas: los pensadores de la Ilustración (Hume, Locke, Voltaire, Rousseau) y, antes, del racionalismo escolástico del que nace la que llama «tradición central del pensamiento occidental» (la *philosophia perennis*). Una tradición en la que germinaría, como inevitable consecuencia de ese *uniformitarian despotism* según el cual «los verdaderos y únicos fines que todos los hombres persiguen en todas las épocas –en el arte, en el pensamiento, en la moral, en las costumbres –determinan las vidas de los Estados y los individuos de un mismo modo [...] y son intemporales y universales», una convicción igualmente equivocada: la «vieja creencia perenne en la posibilidad de alcanzar una armonía última» (Berlin, 2013: 47, 54, 17).

Esta idea, el monismo de los valores, es para Berlin simplemente una «falacia»: la falacia de que «es en principio posible descubrir un patrón armonioso en el cual todos los valores están reconciliados, y que es hacia este objetivo único a lo que debemos tender; que podemos sacar a la luz algún principio central unitario que dé forma a esta visión, un principio que, una vez hallado, gobernará nuestras vidas» (1969: iv). La práctica humana (política, moral, cultural) no se deja reconducir a semejante unidad perfectamente ordenada y concorde en la cual «todos los valores positivos en que los hombres han creído tienen que ser, en último término, compatibles y tal vez incluso implicarse entre sí» (Berlin, 1969: 167). Por el contrario: el conflicto, la incompatibilidad y la elección dramática entre valores presiden todas y cada una de las manifestaciones de la praxis humana¹⁴.

¹² Sigo aquí a LUKES (2006, 108 y ss.).

¹³ BERLIN, 2013: 29 y ss., 54 y ss., 226, *passim*.

¹⁴ «La noción de un todo perfecto, la solución definitiva, en la que todas las cosas buenas coexisten, me parece ser no meramente inalcanzable –esto es una perogrullada– sino conceptualmente incoherente; no sé lo que se está mentando con una armonía de este tipo. Algunos de entre los Supremos Bienes no pueden convivir juntos. Eso es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable» (BERLIN, 2013: 14).

El pluralismo de los valores defendido por Berlin está, pues, más próximo a una posición de carácter conflictualista, que acentúa la incompatibilidad, incomparabilidad o incluso inconmensurabilidad entre las diversas tablas de valores existentes (cfr. Berlin-Williams, 1994), que a una posición relativista conducente a disolver por completo su objetividad. En tal sentido, los pensadores que recurrentemente invoca como exponentes de ésta –Hamann, Maquiavelo, Mill– son filósofos críticos del racionalismo monista de raíz ilustrada pero no escépticos. Tampoco Berlin es afín en absoluto a un pensamiento «post-nietzscheano» o «posmoderno» (al estilo de Feyerabend, Rorty, Geertz o Lyotard). Por el contrario, rechaza expresamente el relativismo y el subjetivismo de los valores (Berlin, 2000: 11 y ss.; 2002a: 152 y ss.). En lo que incide es en el carácter «dilemático», «trágico» o, diríamos, «dialéctico» (si el adjetivo no estuviera cargado él mismo –para Berlin– de una pesada significación monista) de las «elecciones que afrontamos entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunas de las cuales tiene que envolver inevitablemente el sacrificio de otras», pues «los fines de los hombres son múltiples, y no todos ellos son compatibles en principio unos con otros», lo que supone que «la posibilidad del conflicto –y de la tragedia– nunca puede ser completamente eliminada de la vida humana, tanto personal como social» (Berlin, 1969: 168 y ss.). Esa sería la sabiduría profunda del zorro.

La toma de partido berliniana por el zorro no deja de ser, pues, racionalista. Sólo que apuesta por una versión que podemos llamar «débil» o «fragmentaria» de la razón práctica. Es esta una racionalidad confinada a la topografía o fenomenología del conflicto práctico, tal como internamente aparece a sus participantes: es decir, como una pluralidad de estrategias enfrentadas entre sí; en otras palabras, lo que los antiguos escépticos llamaban *diaphonia ton doxon*, la disonancia o divergencia de las opiniones. En este cuadro todas las elecciones prácticas son estratégicas, no valorativas. De ahí el simbolismo de la figura del zorro, que fabrica sus artimañas a la medida de cada situación concreta. Las estrategias del zorro son siempre múltiples (las «muchas cosas» que él sabe) porque sencillamente el conflicto es él mismo ineludible, se reproduce de modo incesante en la vida práctica de los hombres, es constitutivo de ésta («aquello que nos hace humanos») (Berlin, 1969: 167, 171). «Lo que es indudable es que los valores pueden chocar... Estas colisiones del valor son la esencia de lo que ellos son y de lo que nosotros somos» (2013: 14). El zorro se limita, pues, a constatar, esquivar o aprovechar en beneficio propio el conflicto de los valores. Éstos no son más que la cara interna (si no la máscara) de las estrategias en esa su permanente competición. No hay *un* valor o sistema de valores *total*, superador, un valor último que convierta en instrumentales a todos los demás. A lo sumo hay estrategias «victoriosas» en nombre de los valores, pero estrategias al fin; no implican una victoria *del valor* sino de éstas. Y en esa medida suponen más bien

«pérdida» (absoluta o relativa) del valor: es decir, composición, negociación, ajuste disarmónico y/o trágico entre los valores en juego. Ningún valor se convierte en superior por sí mismo. La moraleja es que no hay moraleja.

Pero este planteamiento esencialmente conflictualista que Berlin eleva a la categoría de método para el conjunto de la filosofía práctica bajo el lema de «pluralismo de los valores» tiene aún otra implicación importante. Desde su perspectiva el método del pensador-erizo –el monismo– queda reducido él mismo al plano estratégico: no es sino una artimaña más, entre las diversas disponibles, para gestionar el conflicto e igual de inevitable que éste. Ahora bien –y aquí viene el elemento de persuasión– para Berlin es una estrategia especialmente peligrosa. No sólo la superioridad de la «gran idea única» del erizo es aparente y su método conceptualmente falaz: además tiene consecuencias prácticas indeseables. Los erizos son «grandes genios y muy importantes pensadores», pero la traducción de sus «grandes ideas» en la práctica puede volverse sencillamente nefasta:

«Ningún poeta más grande que Dante, ningún filósofo más importante que Platón, ningún novelista más profundo que Dostoiévski; ahora bien, me parecen por supuesto haber sido erizos y aun que creo que fueron unitaristas fanáticos (*fanatical unitarians*) –y que esto puede conducir a consecuencias desastrosas en la vida social, personal y política– tal vez este sea el precio que haya que pagar por formas del genio que pueden ser más profundas que cualesquiera otras»¹⁵.

Precaverse de las «grandes ideas»: este sería el mensaje de fondo de Berlin, su «gran idea», que según algunos le convertiría a él mismo en erizo¹⁶. En realidad, es más ajustado ver aquí un corolario de su tesis conflictualista y fragmentarista de la razón práctica. Dado que la batalla ideológica y axiológica intrínseca a la praxis humana sólo puede librarse desde alguna de sus partes o fragmentos internos, no desde el todo, dado que no hay máxima o valor alguno que permita conmensurar armoniosamente «desde arriba» el conjunto de esas plurales partes en su enfrentamiento recíproco, dado que no hay una razón práctica (valorativa o moral) *superior* a la razón estratégica, el único peligro realmente serio a conjurar es el encarnado por quien crea estar en posesión de tal superioridad y se muestre dispuesto a llevarla estratégicamente a la práctica. Es decir: el fundamentalismo y el fanatismo. Pues la creencia en algún valor único y último –el monismo-armonismo– es «más que ninguna otra, la creencia responsable del sacrificio de los individuos en el altar de los grandes ideales

¹⁵ BERLIN, Carta a H. P. Simon de 1971 (2013: 93, *Appendix*).

¹⁶ «Él tuvo, sin embargo, una gran idea propia –su propio erizo personal– y ésta (de manera también apropiada) era paradójica: cuidarse de las grandes ideas, especialmente cuando caen en manos de los líderes políticos» (TALBOTT, 2004: xiii).

históricos: la justicia o el progreso o la felicidad de las generaciones futuras, o la sagrada misión o emancipación de una nación o raza o clase, o incluso la libertad misma, que demanda la inmolación de los individuos por la libertad de la sociedad» (Berlin, 1969: 167). La crítica de la exacerbación fanática, de la ceguera emanada de la inmensa luz de los valores morales y políticos, sería el mensaje pragmático último que encierra la sabiduría pluralista-práctica del zorro. Un mensaje cuya superioridad sería, sin embargo, finalmente *moral*...

3. El erizo

También Dworkin hace de la imagen del erizo un lema metódico para la filosofía práctica llevándola al título de su libro más ambicioso, un extraordinario trabajo de síntesis y madurez que corona toda su obra. El libro de Dworkin no anuncia *una* versión filosófica de la idea de justicia sino que reivindica la única perspectiva metodológica desde la cual tal idea podría tener sentido pensada como un *valor*. Esta es, en efecto, la «gran cosa» que el erizo sabría, y sólo él:

«Este libro defiende una vieja tesis filosófica de envergadura: la unidad del valor. El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa. El valor es una gran cosa. La verdad acerca de vivir bien y ser bueno y acerca de lo bello no sólo es coherente sino que está mutuamente interconectada: lo que creemos acerca de cualquiera de estas cosas ha de poder confrontar, en último término, cualquier argumento que estemos convincente en relación con las demás»¹⁷.

La tesis del «holismo del valor» es una tesis filosófica «vieja y de envergadura» que hoy, sin embargo, resulta impopular y desacreditada como ingenua o vana «charlatanería», incluso «peligrosa» (como Berlin advierte). Desacreditada por los filósofos-zorros, claro, que «han llevado la voz cantante», nos dice Dworkin, en la filosofía práctica de las últimas décadas, «especialmente en la tradición angloamericana», negando de distintas maneras la objetividad y la independencia del valor y, por supuesto, su unidad. Tendencia que también en el campo al parecer fragmentado y particular de la filosofía del Derecho han replicado los partidarios del positivismo jurídico, convertidos también en zorros parapetados en apariencia tras el pluralismo pero frecuentemente, en realidad, tras el escepticismo y el relativismo axiológicos. Tan sólo una teoría que permita (re)integrar el Derecho con la ética y la moral (incluida aquí la política) permitirá recuperar para este ámbito la tesis de la unidad del valor. Y con ello restaurará simultáneamente el valor mismo. Pues no se trata sólo de una tesis «filosófica» sobre una idea «filosófica» –digamos, en el plano del método– sino una tesis ella misma práctica. El valor es fundamento único de la filosofía prác-

¹⁷ DWORKIN (2011: 1).

tica sólo porque lo es también de la entera vida práctica (incluso del conocimiento y la ciencia en tanto tienen que ver con el valor de la verdad). La idea de la integridad holista de los valores es un «credo» que «propone un modo de vida», un «vivir bien» que involucra «creencia» y «convicción», una fe: «la fe del erizo en que todos los valores verdaderos forman una red interconectada» (Dworkin, 2011: 1; cfr. 120-1, 419).

De este modo, análogamente a la idea platónica del Bien (pero también al aristotélico *eu zen* o vivir bien), la integración propuesta por Dworkin aúna en sí todos los valores: lo bueno, lo correcto, lo bello y lo verdadero. Aunque a primera vista pudiera parecer un dominio restringido, relativamente autonomizado y neutral, dada su especial configuración técnico-institucional, el Derecho ya no puede verse como tal bajo la irradiación del valor. En cuanto espacio de intersección de la ética y de la moral (y también del conocimiento científico), vuelve a reaparecer sometido al imperio de la *justicia* como idea suprema. Una idea eminentemente práctica, de fundamento ético-político, que compromete la responsabilidad no sólo de los artífices del Derecho sino también de todos y cada uno de nosotros en cuanto individuos y en cuanto ciudadanos. El certificado de defunción del iuspositivismo –pero también del iusnaturalismo, por cuanto comparte una similar visión fragmentaria o «dual» del Derecho– queda debidamente extendido si la filosofía del Derecho sólo resulta posible como una «rama» de la filosofía ética y moral, así como el Derecho mismo y su práctica constituye una arborescencia de la moralidad política (Dworkin, 2011: 400 y ss.).

El poderoso y elegante planteamiento dworkiniano puede ser discutido, y lo ha sido profusamente, en muchos puntos y desde muchos ángulos. Lo que aquí pretendo no es cuestionar su tesis filosófica de fondo ni ninguna de las complejas y diversas argumentaciones en que se despliega. Me interesa tan sólo sacar a la luz el estatus metodológico de esa tesis filosófica en cuanto tal y la estructura de su formulación frente a las tesis rivales. Bajo esa «elegancia de erizo» que exhibe (por seguir con referencias literarias populares) cabe detectar bastantes más artimañas filosóficas «zorrunas» de lo que el uso de la metáfora permite aparentar. Así como vimos que el zorro Berlin concluía sus reflexiones con cierta sabiduría «moral» erinácea, comprobaremos ahora que el erizo Dworkin no renuncia en absoluto a recurrir a estrategias vulpinas cuando se trata de mostrarse superior. Al menos si hablamos del uso de «trampas» filosóficas, no está en absoluto claro que el erizo suponga un contramodelo respecto al zorro.

Hemos de retomar, pues, para captar adecuadamente la fuerza simbólica del erizo, aquel sentido del fragmento de Arquíloco que Berlin sólo insinuaba pero que está, sin embargo, en el centro de su origen como proverbio (y también en el fondo de la propia lectura berliniana del *dictum*). El zorro representa la pluralidad y polivalencia estratégica, la capacidad para desplegar múltiples artimañas

orientadas al triunfo pragmático. Pero no está solo en esto. También la *unicidad* asociada al erizo posee un significado primariamente instrumental-pragmático: la «única gran cosa» que éste sabe es precisamente una artimaña o «truco» que se muestra *estratégicamente* superior a todos los del zorro. El proverbio viene a significar entonces que el inteligente y taimado zorro ha encontrado quien le supere en su propio terreno, demostrando inferiores sus muchas habilidades. «El zorro conoce muchos ardides; el erizo, sólo uno pero más eficaz». Como vimos, era justamente tal tipo de eficacia contra lo que nos prevenía Berlin.¹⁸

El erizo, de hecho, se vinculaba en la tradición fabulística griega a la *techne*. Su forma de defenderse formando una bola de púas era vista como un arte técnico comparable a las maniobras sagaces del zorro o las envolventes del pulpo (Détienne/Vernant, 1988: 51 y ss.). El poema-proverbio de Arquíloco reflejaría, ya en su origen, una batalla de estrategias en la que el erizo llevaba las de ganar. Así, se discute por los filólogos si el verso está escrito en primera persona: el autor, que era un poeta-soldado, estaría refiriéndose a sus propias máximas pragmáticas de vida orientadas a la supervivencia personal, declarando su férrea adhesión, por ejemplo, a un principio tan mecánico e instrumental como el de la venganza¹⁹. Incluso recientemente ha sido interpretado en el contexto estratégico de la conquista amorosa: el resistente erizo sería una mujer (el término *ekhinos* tiene connotaciones sexuales) que para el zorro-Arquíloco, pese a todas sus argucias, resulta inconquistable (Correa, 2001: 91). Hay cierto consenso, por otra parte, en que el fragmento fue copiado del *Margites*²⁰, un antiguo poema satírico donde se criticaba la épica homérica y cuyo personaje principal, que da título a la obra, se convirtió en personaje cómico tradicional ridiculizado precisamente por su carencia de un saber práctico único y cierto. Platón decía de Margites que «sabía muchas cosas, pero todas las sabía mal»²¹. El proverbio supone, así pues, una inversión de la valoración tradicional de la inteligencia múltiple y variable del zorro, de su *polymathía*, aquella cualidad que le había llevado a convertirse en modelo del éxito práctico (de la racionalidad medios-fines) y que ahora se ve derrotada (no por una racionalidad

¹⁸ En una carta a E. Wilson de 1951 decía: «Apuesto a que [el proverbio] no significa sino que si bien el zorro tiene muchos trucos [*tricks*], el erizo cuenta con uno que vale por todos ellos y que no puede ser derrotado» (cfr. *Appendix to the Second Edition*, p. 91). La versión, muy libre, de G. Davenport (1964: 64) remarca con claridad este elemento estratégico: «Fox knows / Eleventythree / Tricks and still / Gets caught: / Hedgehog knows / One but it / Always Works».

¹⁹ «Una sola cosa conozco, y es grande: a quien mal me hace responder con terribles males» (Fragmento 126).

²⁰ Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS (1981: 201). C. M. Bowra (1940) considera en cambio que Arquíloco es el autor de la fábula. Fundamento, prioridad, trascendental. vetigüas

²¹ *Alcibíades segundo*, 147b.

moral heroica o altruista sino) por otra argucia práctica o *metis* superior, la del erizo. La singularidad del verso de Arquíloco –y que sea aún motivo de disputa entre los intérpretes– estriba justamente en que la batalla entre «los más hábiles» (*panourgotaton*)²² se resuelve a favor del erizo.

Con ese mismo sentido pasó el proverbio a la tradición latina. En el s. XVI Erasmo de Rotterdam lo recoge en sus *Adagia* (1500)²³. La astucia del erizo estriba en la exclusiva táctica de la persistencia. El zorro imagina en cada ocasión, dice Erasmo, una nueva estratagema para librarse del acecho de los cazadores, pero aun así termina siendo capturado (*vulpes multijugis dolis se tuetur adversus venatores et tamen haud raro capitur*). El erizo, en cambio, asediado por éstos, utiliza un solo expediente que obtiene mayor eficacia que todos los del zorro juntos (*unica astutia plus efficere, quam alios diversis technis*). Se enroca formando una bola, con su pequeña cabeza y sus pequeños pies, para proteger su punto débil (el blando vientre) envolviéndolo completamente con una carcasa de espinas. Esto hace imposible cualquier ataque mortal: el cazador puede empujar, patear, hacer rodar esa hirsuta bola de pinchos cuanto quiera, pero no podrá morderla (*ut nulla ex parte morsu, preñdi queat*) salvo a costa de dolorosísimas e inútiles heridas. Tendrá que resignarse a abandonar finalmente al erizo, el cual alejado el peligro simplemente se desenrollará y reanudará su lento caminar como si nada. También cita Erasmo la fábula del zorro y el gato (hecha famosa posteriormente por La Fontaine), cuya moraleja es que resulta más ventajoso tener un solo consejo verdadero y eficaz que muchos engaños y consejos fútiles (*modo id sit verum et efficax, quam plures dolos consiliaque frivola*)²⁴. No sólo la multiplicidad de estrategias dista de ser siempre buena, sino que en el momento decisivo una estrategia única es mejor.

Volvamos a Dworkin. La adopción para sí del *motto* del erizo es en su caso, aparte de metafóricamente pregnante, sin duda muy exacta. Se trata desde luego de un filósofo persistente y resistente que se ha caracterizado por repetir con tenacidad una y la misma estrategia. Así al menos puede ser juzgada su batalla de varias décadas contra el positivismo jurídico, cuyos representantes, también sin duda, son filósofos-zorros (Hart y sus continuadores). Si éstos son rápidos y merodeadores, y describen infinitos círculos «girando

²² Así los llama Ion de Chíos citando el texto de Arquíloco (CORREA, 2001: 81-2).

²³ Cfr. ERASMO DE ROTTERDAM, *Adagia*, §418 (2013: 448 y ss.).

²⁴ En esa fábula (LA FONTAINE, Lib. I, 2), la zorra le dice al gato: «Pretendes ser muy sagaz, y no sabes tanto como yo. Tengo un saco lleno de estratagemas y ardi-des». Respuesta: «Pues yo no llevo en mis alforjas más que una; pero vale por mil». Cuando llega la jauría, el gato se encarama rápidamente al árbol más cercano («Busca en tu saco, busca en tus astutas mientes una salida segura; yo ya la tengo»), mientras el zorro da mil vueltas para acabar finalmente despedazado por los perros. Moraleja: mejor disponer de un solo recurso si es bueno.

sobre su cola» para amagar y ver por dónde atacar, toda la respuesta del erizo ha consistido en el «cierre» coriáceo de su carcasa de espinas. Aparentemente lento y torpe, el monocromático erizo (que no capta colores sino mejor siluetas y figuras) raramente muere y no basa su respuesta en la agresividad de las dentelladas (que tampoco descarta) sino en repetir, monocorde, su gran estrategia defensiva, su argumento básico: una misma idea central constantemente reiterada. Como Kelsen, Dworkin ha escrito todas las veces el mismo libro: su monotema no es reiterar el holismo monista del *deber-ser* normativo del Derecho sino el de su *valor*. Esta manera de proceder, por supuesto, no deja de exasperar a menudo a sus críticos (basta ver lo visceral de algunas reacciones). Pero finalmente termina derrotándolos volviendo contra ellos sus propias maniobras de ataque, que devienen inservibles. El erizo unge las púas con su propia orina y, si el fétido aroma de ésta (léase: el halo del valor) no ha espantado antes al atacante (lo que no es infrecuente en el caso de Dworkin), cualquier tentativa de hacer mella en él estará condenada en el mejor de los casos a ser inidónea y, en el peor, autodestructiva: quien, como la serpiente, pretenda envolver al erizo para asfixiarlo encontrará la muerte. Incluso si finalmente llega a ser atrapado, el erizo triunfa. La espuma de su orina debilita las púas hasta el borde del desprendimiento y éstas pierden entonces toda utilidad (los cazadores humanos buscan servirse de ellas como cepillo para cardar lana), de tal modo que incluso después de muerto puede sonreír el erizo demostrando el «gran pequeño bastardo» (Gould, 2011: 4) que esta criatura puede llegar a ser²⁵. Esta postrera victoria del erizo nos la narra también Erasmo indirectamente (remite a Plinio y otras fuentes antiguas), pero estimándola «estrictamente atinente al significado del proverbio». Y en efecto, en cierto modo la imagen puede muy bien servir para metaforizar el paisaje después de la batalla filosófica entre Dworkin y el positivismo jurídico. La estrategia de Dworkin ha resultado póstumamente exitosa en la medida en que la reflexión sobre el Derecho ha tenido que reformar su perspectiva y su agenda como consecuencia de la posición de centralidad en que aquél colocó el problema metodológico del valor: el problema de su unidad, su objetividad y la naturaleza de los *desacuerdos* que genera²⁶. En este sentido, la filosofía jurídica posterior a Dworkin ha tenido que hacerse dworkiniana *volens nolens*. Parafraseando lo que Marx dijo de Hegel, Dworkin no es «erizo muerto». Ahora bien: para calibrar en sus justos términos esa victoria del erizo tenemos que describir adecuadamente cuál es la estrategia en cuestión, qué es lo que la vuelve infalible e impenetrable. Ya es hora de que vayamos a ello.

²⁵ La conducta de ungimiento del erizo sigue siendo un misterio para los investigadores, discutiéndose si obedece a fines adaptativos defensivos o reproductivos.

²⁶ Cfr., p. ej., LEITER (2001), (2003); DICKSON (2001); WALDRON (2013).

4. La artimaña

El filósofo-zorro (el auténtico, no el picoteador superficial que a veces pasa por tal) explota el prestigio –epistemológico, ontológico, moral– del pluralismo: multiplica el todo de lo real en sus infinitas partes, explora los varios métodos disponibles, marca las diferencias y discontinuidades, exhibe la proliferación de concepciones prácticas del mundo y la contradicción entre ellas... Hace todo ello adoptando múltiples estrategias: la crítica, el análisis, la negación, la división, la separación y hasta el desmembramiento, metodologías que producen inevitables efectos disgregadores y conducen a mostrar la fragmentación, la complejidad y el desorden, la dispersión, la multiplicidad, la irreductibilidad a un solo principio. El método del filósofo-erizo, en cambio, consiste en invocar la unidad, reconciliar la identidad por encima de las diferencias, apelar a la clausura y superación de las contradicciones. Es esta, sin duda, una metodología parasitaria o dependiente de la anterior: se trata de recomponer lo previamente fragmentado, de reducir a unidad lo que se ofrece disperso, de simplificar la complejidad, de ordenar lo caótico. Por supuesto, también el análisis presupone una síntesis previa, la pluralidad de partes una totalidad unitaria, la integridad una disgregación, etc. Ambos momentos van siempre unidos y son correlativos. En realidad constituyen, como ha explicado con maestría Gustavo Bueno, dos sentidos (*progressus* y *regressus*) de un mismo proceso o *continuum* racional²⁷. Y aquí reside de algún modo la clave –creo– para entender la especificidad del método filosófico dworkiniano. Ese doble movimiento tiene que ser continuo y al mismo tiempo partir de *algún* punto y detenerse en *algún* punto. Es tal momento último en que desembocan uno u otro movimiento el que permite calificar a ambas metodologías filosóficas en el sentido iluminado por nuestra metáfora. Pues bien, ese último momento metodológico (o primero, si es visto como «fundacional») llega en el caso de Dworkin bastante más lejos que una apelación ordinaria («monista») a la unidad o integridad. Lo que hace nuestro autor es dar un «paso atrás» para situarse en un plano reflexivo superior sobre el curso de estos dos métodos y mostrar que en *ambos* está presente de modo *necesario* la unidad o integridad en cuestión (en nuestro caso: la unidad e integridad del valor). Su estrategia envuelve así una «artimaña», una cierta «trampa» filosófica, que la revela efectivamente superior e invencible: ésta consiste en criticar y fundar el método filosófico *desde el método mismo*. Una artimaña que en absoluto es inédita en la historia de la filosofía. Está empleada ya por el primero y más eminente de los filósofos-erizo –Platón– y se repite en todos y cada uno de los episodios más decisivos o *fundacionales* de esa historia: aquellos en los que el método filosófico trata de autofun-

²⁷ Cfr. BUENO (1970), (1999).

damentarse partiendo de sus propias condiciones de posibilidad²⁸. Me refiero, naturalmente, a aquel recurso de fundamentación que desde Kant conocemos como «argumento trascendental».

Se ha dicho que las tesis de Dworkin sobre la unidad del valor son tautológicas o circulares. Algunos incluso afirman (temerariamente, en mi opinión) que son triviales. Lo cierto es que, desde el punto de vista del «método» de su fundamentación filosófica, descansan sobre una argumentación de carácter *trascendental*. Dworkin afirmó que «no podemos salir fuera de la moralidad para juzgarla desde algún tribunal arquimédico externo como tampoco podemos salir fuera de la razón misma para someterla a prueba desde arriba» (1996: 128). Pues bien, debió añadir: «salvo que ese autotest sea precisamente trascendental». Este es el fondo de la «gran única idea» dworkiniana que alienta tras su persistente vindicación metódica de la unidad o integridad. Una gran «artimaña» que, lejos de ser tautológica, involucra un tipo de circularidad que resulta por su propia naturaleza inatacable. Dworkin le extraerá rendimientos sumamente efectivos en el campo de la filosofía práctica, «envolviendo» a sus contrincantes y revirtiendo contra ellos sus propios argumentos. Los resultados, como vamos a ver, son letales.

El zorro Berlin afirmaba que el monismo valorativo encerraba simultáneamente una falacia conceptual (el armonismo) y un riesgo práctico (el fanatismo). Sólo una posición pluralista práctica y valorativa permitiría superar ambos problemas. La fragmentación de la razón práctica conduce a reconocer la inevitabilidad de la disarmonía y el conflicto trágico entre valores y al mismo tiempo salva la posibilidad de la crítica del dogmatismo. El erizo Dworkin replica que la falacia está en aceptar esta falsa oposición. La tesis de la unidad del valor no tiene por qué excluir el conflicto ni tampoco por qué incluir el dogmatismo (2006: 107 y ss.). En cambio, ese pluralismo sí que corre el riesgo autodestructivo de incurrir en una falacia insuperable —el irracionalismo valorativo— si la crítica deriva en hipercrítica escéptica y relativista. La crítica sólo es verdaderamente racional si recompone la unidad de la razón práctica a partir de su fragmentación. En este sentido Dworkin restaura la necesidad de la metodología de la *totalización crítica* que es consustancial al punto de vista filosófico-trascendental (Bueno, 1970: 98ss, 141 y ss.). Esta totalización que está a la base de la metodología de la unidad del valor tiene alcance trascendental porque afecta *también* a la tesis pluralista-conflictualista, a la posición que reivindica la fragmentación de la razón práctica, incluso al escepticismo que deduce de aquí la ausencia de objetividad o la relatividad del valor. Todo fragmento es en sí un todo completo — como magníficamente expresa la cita de Schlegel que encabeza estas

²⁸ Cfr. PEÑA (2011: 369 y ss.). Ese expediente de autofundamentación circular aparecería, antes de Kant, en la teoría de las ideas de Platón, en la doctrina de la *ousía* aristotélica, del *cogito* cartesiano, etc.

páginas—, un «fractal» en el que necesariamente se reproduce esa misma totalidad que trata de ser fragmentada o anulada, esto es: la unidad del valor. Toda perspectiva sobre el valor es *interna* al valor, aunque se piense a sí misma externa. Este es el argumento trascendental que Dworkin va a volver contra los argumentos del pluralismo valorativo.

Lo anterior comporta adoptar una concepción «robusta» —efectivamente «coriácea»— de la razón práctica. Una concepción que es de estirpe tan antigua como el proverbio mismo de Arquíloco y cuya esencia Aristóteles (quien la aprendió de Platón para legarla a la posteridad) expresó más o menos así: hay una sola forma de hacer el bien²⁹. Lo esencial de esta concepción es que en ella los valores (o virtudes) figuran como los verdaderos *fundamentos* de la razón práctica. Los valores son componentes trascendentales de la práctica misma: de los fines y las normas que la estructuran internamente. La escolástica medieval llamaba al *verum*, *bonum*, *pulchrum* precisamente *transcendentalia*, propiedades de lo real que se dan como necesarias en su relación con la razón, tanto en la acción como en el conocimiento, y siempre bajo la consideración de totalidad (*unum*). Valores supremos (la dignidad, la libertad, la igualdad) son también aquellos que fundamentan el *deber*, el imperativo categórico de la razón práctica de Kant que, en la época moderna, codifica formalmente lo correcto (en sustitución del antiguo *bonum*), y cuya materialidad tratará de recuperar después, ya no por la razón sino por la intuición, la *Wertphilosophie* y la «ética material de los valores» de Scheler. Sólo cuando la vieja *prudentia*, la razón práctica valorativa, quede relegada al ámbito estratégico de las relaciones medio-fin, de las consideraciones «utilitarias» y «consecuencialistas», los valores quedarán aparentemente segregados de la racionalidad práctica instrumental, fragmentándose ésta en mil dominios y multiplicándose en mil conflictos, lo que inevitablemente aboca al pluralismo y al conflictualismo valorativos. Este es el terreno en que el zorro se agazapa y se hace fuerte presto al ataque. La réplica del erizo, enrocándose en su «coraza transcendental» será, sin embargo, contundente e invulnerable.

Los valores son *también* el fundamento de la racionalidad instrumental: ésta no es —no *puede* ser— independiente del valor. El valor no se reduce a la condición de simple faceta o disfraz de la racionalidad estratégica. Más bien las estrategias existen *porque* existen los valores. La supuesta segregabilidad de éstos es una apariencia. Toda «opción» práctica —todo fin y toda norma— supone la elección entre valores (y contravalores). Estos están antes y después de cualquier decisión. La racionalidad en términos de valores «envuelve» por completo a la racionalidad teleológica y deontológica. La razón práctica

²⁹ «Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas» (*Ética nicomáquea*, II, 1106b35).

consiste en articular y componer, a través de la acción, fines y reglas en función de parámetros valorativos. Los valores no son externos a la práctica sino internos y constitutivos de ésta. Negar esto, como de diversas maneras hace el zorro, conduce a autocontradicción pragmática por cuanto supone la negación de la propia razón práctica y con ello de *cualquier* versión suya (incluida la estratégica o instrumental) y de *cualquier* tesis formulada desde o sobre ella. Así:

A. El *pluralista* cree que la fragmentación y multiplicación («empírica») de los valores (de las infinitas modulaciones que implica su distribución en el dominio de la praxis humana) imposibilita por completo cualquier «método» práctico de recomposición de su unidad. Sólo restaría la negociación y la transacción ante el conflicto entre los mismos, la tolerancia de la convivencia inevitable entre desacuerdos igualmente «legítimos» racionalmente irreprochables (*faultless*) o la adopción de estrategias prudenciales para lograr o evitar la imposición práctica absolutista de cualquiera de ellos, como sostenía Berlin. De ahí el *caveat* de éste contra los filósofos-erizo de un solo libro (*hominem unius libri timeo*), de una sola idea o un solo valor. Sin embargo, este punto de vista cree incompatibles dos cosas que en realidad no lo son: la pluralidad en la *determinación* de los contenidos de los valores –pluralidad que depende en efecto de su distribución en agentes, planes, fines, etc.– y la unidad entre los valores mismos o clases de valores (su composibilidad objetiva) que hace racionalmente concebible tal pluralidad. Si el compromiso entre valores diversos e irreductibles es la única alternativa «estratégica», si ésta es «trágica» al suponer necesariamente «sacrificio», «pérdida» o «daño», entonces sigue usándose un vocabulario valorativo y no estratégico: sigue calificándose la razón instrumental desde la axiológica y no a la inversa. Incluso si existieran límites internos de la razón práctica («fracasos» de ésta, casos «trágicos» de imposible conmensuración) sería *racional* reconocerlos: un conocimiento *negativo* (la conciencia de que hay límites, como se ve en la *docta ignorantia* o el *noúmeno* kantiano) no equivale a la negación del conocimiento. En rigor, la idea de que puedan darse desacuerdos «profundos» o «últimos» («todas las cosas consideradas») que sean entre sí igualmente «legítimos», además de comportar una calificación axiológica, valorativa, presupone una metodología «unitarista» o totalizadora de la razón práctica. Lo único que hace en realidad es mostrar de qué modo esta unidad o totalización *deja de satisfacer* unos u otros valores. Como tales desacuerdos «radicales» o «absolutos» –que comprometerían la idea misma de una «razón práctica» axiológicamente orientada– quedan, pues, desactivados. A lo que se apunta no es a su naturaleza irracional sino a la lógica esencialmente conflictiva de su racionalidad. Así, los proverbiales epítetos que hemos visto predicarse del zorro («artero», «sinuoso», «escurridizo», «engañoso», «doble»...) sólo metaforizan que su inteligencia práctica, la eficacia

de su racionalidad instrumental, supone sacrificio puntual de valores morales, asumiéndolos *holistamente* como tales en esa misma clave moral: implica una toma de partido acerca de qué concretos valores sacrifica y en qué medida y a cambio de qué *otros*. Por eso, en realidad, el zorro Berlin nos hablaba sobre la pluralidad conflictiva de los valores argumentando finalmente desde *un* valor de cuya objetividad y preeminencia última no dudaba (Berlin, 2002b). Llegaba así como resultado a aquello que su pluralismo metódico comenzaba por cuestionar.

B. El *escéptico*, en cambio, dogmatiza menos la pluralidad de los valores que su discordancia y contradicción. En su juego práctico, éstos entran necesariamente en conflicto: valores distintos compiten respecto de un mismo sujeto u ocasión (dilemas, casos trágicos...) y los mismos valores compiten respecto de situaciones y sujetos distintos (antinomias, paranomias, conflictos entre principios...). Cabe evocar aquí otra famosa parábola filosófica con erizos: la que usó Schopenhauer —quien tenía mucho de viejo zorro— para simbolizar con tintes pesimistas la imposible armonización de la convivencia humana. En ella los erizos, buscando el calor mutuo, se apiñan entre sí pero con ello no consiguen más que pincharse unos a otros constantemente teniendo que alejarse de nuevo³⁰. La incompatibilidad exhibida por los valores lleva al escéptico a negarles toda independencia y objetividad. Quedan convertidos así en idénticos a las apreciaciones o preferencias de los individuos (subjetivismo), en una nebulosa semimítica o ideológica reconducible a causas sociales (convencionalismo) o biológico-evolutivas (naturalismo): en cualquier caso una apariencia no veraz sino falaz, porque no existiría criterio alguno de objetividad por encima del hecho de ese conflicto permanente entre valores y contravalores —en un plano, de nuevo, «estratégico»—, una vez desechado por metafísico el postulado dogmático de la existencia de «hechos morales» objetivos e independientes del sujeto. La respuesta a ello es que la objetividad del valor es una condición de posibilidad de la propia razón práctica (incluida su dimensión estratégica). Los valores son componentes internos *funcionales* de la racionalidad práctica. Se producen y reproducen como contenidos objetivos en la *continuidad* misma de las prácticas humanas. Su entidad objetiva no es «sustancial», como si fueran «cosas» u objetos metafísicos, sino trascendental: la idealidad de los valores (su pertenencia al «mundo 3» y su carácter *a priori*) no es independiente de la recurrencia práctica (*a posteriori*) de ciertos cursos de acción, fines, reglas, etc. frente a otros alternativos. En general, hablar de valores es precisamente abordar lo real *desde* las prácticas humanas, como producto o constructo suyo que porta ciertos *bienes* objetivados (cosa que ya habían dicho el Kant de la

³⁰ SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipómena II*, XXXIII, § 396 [2014: 665].

primera *Crítica* y el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*). El sujeto que forma el «argumento» de esas relaciones funcionales constantes que son los valores no es un individuo psicológico ni social ni natural sino un ego práctico trascendental en el que ya han sido «totalizados» los otros: como *personas* (si hablamos de valores éticos y morales) o como sujetos cognoscentes (si hablamos de valores epistémicos). De este modo los valores son producidos por los sujetos y al mismo tiempo son bienes objetivos que los constituyen como tales y los trascienden a lo largo del curso racional inmanente de sus prácticas morales y cognitivas. Lo que Dworkin llama «realismo interno» consiste precisamente en sacar a la luz la pretensión de objetividad o corrección que es característica de lo que llama la «visión ordinaria» (*ordinary view*), es decir, el punto de vista interno de las prácticas humanas (Dworkin, 2011: 7 y ss., 23 y ss., 53 y ss.). Es este un argumento trascendental que replica estrictamente la remisión aristotélica al *phrónimos* como fundamento de la prudencia o la remisión kantiana al *faktum* de la razón práctica o «voluntad buena» como fundamento del imperativo. El punto de vista interno tiene primacía lógica no sólo empírica sino también trascendentalmente (pues es donde converge toda evidencia o falta de ella). No es posible fundamentar «desde fuera» la objetividad de la moral, sino sólo desde el interior de la práctica moral en la que las convicciones y creencias se muestran con un «valor facial» (*face value*) propio (Dworkin, 1996: 92, *passim*). La pretensión objetivista de éste posee «la última palabra», pero no *dogmáticamente* (apelando a valores últimos «verdaderos») sino a un tipo de verdad cuya validez general presupone precisamente la metodología de la crítica basada en el mejor argumento (Nagel, 2000: 115-137). El ejercicio continuo de esa crítica es lo que llamamos «razón práctica» (que es la razón sin más). Las contradicciones internas en que los valores se muestran bajo la perspectiva de la racionalidad instrumental (no sólo su conflicto, sino también su falibilidad: la *akrasia*, el error, etc.) se demuestran aparentes bajo la perspectiva *evaluativa* de la racionalidad que preside aquel método crítico. De modo que tampoco el escepticismo que de cualquier modo pretenda socavar el objetivismo moral puede ser «externo». Esta es necesariamente una pretensión interna a la práctica moral, que debe formularse en sus mismos términos objetivos y, por tanto, resulta inconsistente.

C. El *relativista*, combinando elementos del pluralismo y del escepticismo, termina impugnando la comparabilidad o conmensurabilidad entre los valores. Del mismo modo que los erizos de Schopenhauer, que tras andar «de acá para allá» pinchándose mutuamente encontraron una «distancia mediana en la que pudieran resistir mejor», los sistemas de valores serían mónadas independientes condenadas a mantenerse incomunicadas entre sí. Sólo cabría la ironía del «pragmatismo crítico» (Rorty) que constata este hecho y busca esa «distancia intermedia» apropiada entre lealtades y tradiciones. Pero este pragma-

tismo en lugar de crítico es hipercrítico y, como suele decirse, viene a «arrojar el bebé con el agua sucia»: resulta de nuevo deletéreo de los presupuestos de la razón práctica y, con ello, autofrustrante. Pues la racionalidad en términos de valores no admite semejante distribución inconexa de dogmatismos locales incommunicados entre sí, no puede quedar replegada al interior de cada sistema moral (como tampoco de cada individuo). Las fricciones y conflictos entre sistemas de valores plurales y diversos no destruyen su conmensurabilidad sino que, por el contrario, la exigen. Más aún: ésta es necesaria precisamente porque son los valores los que dirigen la prosecución de nuestras prácticas, las cuales precisan acompañarse siempre de justificaciones racionales de carácter holista y universalista (también para la obtención de cualquier consenso pragmático local). El supuesto punto de vista externo —«irónico» o «arquimédico»— que supone la equivalencia o *isostheneia* de todos los valores no es tal (a lo sumo forma parte él mismo de una tabla de valores interna a un sistema dado). Si todos los valores estuvieran desconectados de todos no habría posibilidad de conflicto entre ellos. Pero la razón práctica es «esencialmente controversial». Presupone justamente la incompatibilidad constante entre los distintos valores —entre los proyectos y cursos de acción que éstos justifican—, y consiste en su *interpretación*. Esta interpretación (que no es sino el término con que la llamada filosofía hermenéutica alemana rebautizó la vieja prudencia aristotélica, es decir: la razón práctica fundada sobre el valor) procede desde *concepciones* divergentes de las mismas prácticas que tienen que ser traducidas unas en términos de otras y quedan comprometidas con una metodología de tipo objetivista en relación con los valores, es decir, una metodología basada en la idea de corrección o *verdad* respecto a cuál de ellas ofrece la *mejor* reconstrucción de esas prácticas. De modo que la diversidad y el conflicto entre concepciones y esferas del valor no interrumpen ni paralizan (como cree el relativista) el curso continuo de la racionalidad práctica. Muy al contrario, son su motor. La razón práctica *aflora* en el conflicto práctico, alrededor de las divergencias y anomalías generadas por la confluencia de valores heterogéneos, y su designio es tratar de reducirlas a unidad y coherencia mostrando que esos valores siguen siendo pese a todo *unos y los mismos*. Es decir: valores respecto de los que cabe argumentar en términos *objetivos* y *universales*, por más que no sean lógicamente *conexos* (pues generan particiones) y se nos ofrezcan siempre *prima facie* vinculados contingente y disarmonicamente a contextos prácticos particulares. Que sea una cultura particular la que predica valores universalistas no implica que éstos también sean particulares. La confusión de ambos planos (el pre-interpretativo o empírico y el propiamente interpretativo o *justificativo*) es el error cometido por el relativista. Este error, como ya mostró Aristóteles en su refutación de las antilogías sofísticas³¹, comporta sen-

³¹ *Metafísica*, IV, 1005b35-1011b23, 1061b34-1063b34.

cillamente violar el principio de no contradicción: que dos predicaciones opuestas (incluyendo aquí los juicios de valor) no puedan ser a la vez verdaderas significa que *necesariamente* en el universo de discurso relevante tiene que haber enunciados verdaderos y enunciados falsos. No todos los juicios prácticos pueden tener el mismo valor en cuanto a su verdad o corrección, ni por supuesto pueden ser todos falsos (Mackie). Pero la autocontradicción que entraña negar esto, además de *lógico*, tiene un evidente e inevitable alcance *pragmático* (lo que no es poco problema para teorías escépticas que hacen suyo este nombre) cuando se comprende que la razón práctica no sólo es constatación del conflicto, sino también empeño constante de resolución o desbloqueo del mismo por cuanto es la razón que *dirige* efectivamente la acción. El silogismo práctico, decía Aristóteles, tiene por conclusión un curso de acción: partiendo de un conflicto, busca además darle salida. La racionalidad valorativa arranca de la estratégica, donde se manifiesta en forma controversial, pero también vuelve a ella para desbloquear y recomponer su curso. La acción, la práctica, es así, en su fluir continuo, el terreno común en que convergen las diferentes concepciones del valor, proyectando sobre él sus distintos *principia media* y sus concretas propuestas normativas y fórmulas instrumentales. Es aquí donde se producen los juicios comparativos de valor, los balances y ponderaciones, las «ganancias» y «pérdidas» de valor, la «segunda navegación», las soluciones racionales por «solapamiento de consensos», la «razonabilidad» y «proporcionalidad», los «equilibrios reflexivos» y los «acuerdos incompletamente teorizados». La «contestabilidad» de la razón práctica no mina su determinación, la posibilidad de que posean un significado objetivo, sino que, al contrario, marca el método para la atribución de juicios de valor en que consiste (Waldron, 1994: 527 y ss.). Las visiones rivales no solamente se excluyen entre sí: también se dan apoyo mutuo en la medida en que no puede existir absoluta intraducibilidad racional entre ellas (*contraria sunt circa eadem*). Hasta los pesimistas y decepcionados erizos de Schopenhauer llegaron a ello («la necesidad de calentarse mutuamente no se satisface por completo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas»). La inevitabilidad de *actuar* en unas direcciones mejores que otras y, por tanto, de hacerlo *justificadamente* sería el definitivo «argumento ontológico» (aquello que Wittgenstein llamaba la «roca dura» latente bajo toda regla práctica³²) contra cualquier género de relativismo práctico: *eppur si muove*. La imposición victoriosa de unos u otros valores se dirime finalmente en ese mismo terreno en el que el relativista «pragmático» o «crítico» pretende instalarse, pero lo hace en términos de *legitimación* o *validez*, tornando así autodestructiva su pretensión («metaética») de suspender el juicio al respecto sobre la base de un supuesto carácter incomparable o incommensurable de los valores.

³² *Investigaciones filosóficas*, § 217.

D. Por último, el *dogmático* se sitúa en el polo opuesto. Si el escéptico, como decía Spinoza, suspende el juicio porque «ve que no percibe adecuadamente la cosa»³³, el dogmático en cambio la percibe demasiado bien, tanto que ofusca la racionalidad práctica atrincherándose en una sola concepción del valor en la que cree poder hallar toda la verdad. El escéptico confunde la incertidumbre de la razón práctica con su indeterminación, el dogmático la sustituye por la completa certeza o máxima determinación. Frente al *tutti-fruti* de los zorros, el dogmático ofrece un menú de plato único, por así decirlo. De ahí que aquéllos crean a éste un erizo y lo conviertan en blanco de todos sus ataques (equivocando la conclusión). Sin embargo, es también un zorro, como bien supo ver Berlin. Así como el erizo no tiene por qué representar siempre el tiránico monismo, el zorro no siempre es un relativista escéptico. El dogmatismo se basa en una concepción *metafísica* del valor: la concepción realista ingenua de los valores como «esencias» objetivas intemporales (esos «electrones morales» o *morons* que por algo Dworkin llama así). Como las anteriores, se trata de una posición en el fondo irracionalista, porque su invocación del valor también niega los atributos metodológicos de la razón práctica (su unidad, objetividad y verdad), ahora para mayor gloria de una sola visión comprensiva. El dogmatismo supone la supresión de la racionalidad práctica por bloqueo. Su estrategia es blindar como incontrovertible e infalible una cierta concepción particular valorativa promoviendo un género de monismo y armonismo no menos ingenuo. Concibe la unidad de la razón práctica en términos reduccionistas, como si todos los valores estuvieran conectados de un solo modo o pudieran reducirse de modo absoluto a un solo sistema de principios³⁴. La coherencia o integridad asume así la forma del fanatismo o fundamentalismo. La pretensión de objetividad o verdad es sustituida por algún género de «intuición», «revelación» o «captación evidente» exentas de argumentación intersubjetiva, y por la imposición de interpretaciones ortodoxas o canónicas («dogmáticas»). Su visión de la unidad del valor más que un cierre racional supone un «cerrojo». Y la idea de verdad práctica de aquí resultante es por ello enteramente acrítica. Al excluir la posibilidad del error, el dogmatismo olvida que una concepción valorativa no demuestra su verdad «directamente» en la práctica, sino midiéndose en ésta con otras concepciones antagonistas. La verdad de los conceptos prácticos, en la medida en que explici-

³³ *Ética*, II, Prop. 49, escolio.

³⁴ El dogmatismo tendría su paralelo epistemológico en la metodología del reduccionismo científico. La tesis de la unidad del método científico a menudo se acompaña de la tesis de la reducción naturalista de las ciencias humanas. Un caso claro es la noción de «consiliencia» del sociobiólogo E. O. Wilson (1998). El divertidísimo y muy sugerente libro de Stephen J. Gould que ya hemos citado (2011: 3, 69 y ss. 261 y ss., *passim*) utiliza la metáfora de Berlin para criticar este reduccionismo y propone en su lugar «hibridar» las estrategias intelectuales de zorros y erizos como el modo más adecuado de entender la conexión entre ciencias y humanidades.

tan valores, se abre paso a través de la toma de posición respecto de fundamentaciones opuestas o alternativas de los mismos: no sólo en lo que se dice sino también en lo que se rechaza (por eso es *esencialmente* controvertida). No cualquier concepción valorativa incompatible con la propia deja a ésta intacta, ni siquiera las compatibles con ella. Es así como la controversia tiene sentido objetivo, generalizable, y no meramente un anclaje subjetivo o convencional-empírico. El método objetivista implícito en la racionalidad práctica (que Dworkin denomina *responsabilidad*) implica, por tanto, la posibilidad permanente de rectificación o corrección de unas interpretaciones desde otras, la posibilidad del cambio en la comprensión de las prácticas, la revisión del significado del estado actual de las mismas respecto de sus estados pretéritos a lo largo de su curso continuo. Toda interpretación se basa en la hipótesis metodológica de comprender una práctica dada *mejor* que cualquier otra interpretación (incluyendo la del autor) ofreciendo nuevas recreaciones de los valores en cuestión. Pero esta superioridad sólo puede mostrarse en el intercambio mismo de argumentos y la continuación del debate. De modo que la «creencia», la «convicción» y la «fe» del verdadero erizo no protegen ni eximen de la crítica, sino que exponen a ella: tienen un carácter crítico-racional. Todo esto no es más que otra manera de referirse a lo que Aristóteles llamaba «dialéctica»: la síntesis esclarecida de *legomena* u opiniones establecidas que se presentan en conflicto. El valor va unido a la dialéctica de concepciones encontradas, a la rectificación de contravalores, a la actividad constante de orientar las prácticas en un sentido o en otro apartándose del error «como hacen quienes enderezan las vigas torcidas», metáfora también aristotélica³⁵ que Kant convirtió en el «fuste torcido de la humanidad» del cual «nada puede forjarse que sea del todo recto»³⁶. La gran contradicción del dogmatismo, naturalmente, se manifiesta en la propia arena de la práctica moral y política en donde, lejos de ser ingenuo, resulta eficazmente artero en sus formas de eliminación de la controversia, que no son sólo «doctrinales» o «filosóficas». De ahí su gran peligro cuando se hace con los medios institucionales apropiados o alcanza el poder. Su minimización es por eso «la precondition para una sociedad decente» (Berlin, 2013: 20).

³⁵ *Ética nicomaquea*, II, 1109b1.

³⁶ KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, § 5 (1784; 1968: VIII, 23). Sólo el *ideal* de la razón de una asociación o estado jurídico «sujeto a reglas» (digamos, el valor) permitiría enderezar esos troncos torcidos cuando, unidos en «insociable sociabilidad», compitan entre sí por el aire y el sol y entonces crezcan altos y derechos (*ibid.*: 22, 24). Incluso un pueblo de demonios (con sólo que tuvieran entendimiento) podrá resolver este problema erigiendo un Estado mediante «una constitución tal que, aunque los individuos se opongan mutuamente en sus actitudes privadas, éstas se inhiban entre sí de modo que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si carecerán de tales malas inclinaciones» (*La paz perpetua*, § II [1795; 1968: VIII, 366]).

5. Fábula final (con moraleja metodológica para iusfilósofos)

Como vemos, el zorro pluralista debe aceptar la unidad de los valores; el escéptico, su objetividad; el relativista, su conmensurabilidad racional; el dogmático, su pluralidad crítico-dialéctica. Cada una de estas estrategias metódicas (y todas sus posibles combinaciones) giran en torno a momentos parciales y aparentes –fragmentos– del *processus* de la razón práctica. Quedan «cogidas por la espalda» por la artimaña superior del erizo que, como hemos comprobado, esgrime un argumento trascendental que siempre da un paso «más atrás» ante el zorro, que siempre cava más profundo que éste, que siempre lo envuelve atrapándolo en su propia táctica: este argumento consiste en la invocación del valor como una inescapable condición de posibilidad que, de algún modo, se hace presente antes y después, dentro y fuera, al principio y al final. No hay mejor manera de ilustrar este paradójico proceder del argumento trascendental que acudir a una última variación alegórica que cuenta con el erizo como protagonista.

Se trata de una fábula de la tradición oral alemana recopilada por los hermanos Grimm en la que el erizo no se mide con un zorro sino con una liebre, aunque su rol es perfectamente equivalente. Un domingo de otoño la liebre y el erizo se cruzan de buena mañana en el campo. El erizo visitaba sus sembrados de coles y la liebre, por toda respuesta al saludo de aquél, le espeta en tono despectivo y arrogante que mejor utilizaría sus patas con más provecho que para pasear. El erizo, ofendido con la respuesta, porque lo toleraba todo excepto los comentarios sobre sus cortas y torcidas patas, reta a la liebre a una carrera citándola allí mismo al cabo de una hora. De regreso a casa, el erizo le dice a su mujer que le acompañe al lugar de la carrera: «Mira, en ese largo sembrado que hay allí vamos a correr. La liebre correrá por un surco y yo por otro, y empezaremos desde allá arriba. Lo único que tienes que hacer es quedarte aquí abajo en el surco, y cuando la liebre llegue desde el otro lado, le sales al encuentro y le dices: “Ya estoy aquí”». De vuelta en el sembrado, donde ya esperaba la liebre, da comienzo la carrera. La liebre sale como un rayo por su surco y cuando llega al final se topa con la mujer del erizo que le dice «ya estoy aquí». Perpleja, la liebre cree estar ante el erizo («ya que, como es sabido, la mujer del erizo tiene exactamente el mismo aspecto que el marido») y, sin saber qué hacer, decide en el acto dar la vuelta a toda velocidad hacia el punto de salida, donde encuentra de nuevo al erizo que le repite: «ya estoy aquí». Y así sucesivamente, corriendo de un extremo a otro («setenta y tres veces»), hasta que al final la liebre cae muerta por agotamiento³⁷.

³⁷ «Der Hase und der Igel» es el cuento n.º 187 de los hermanos Grimm, recopilado en la 5.ª edición (1843) de su colección (WINZER, 2012: I).

La «moraleja» que de esta fábula podemos extrapolar para nuestro tema es ciertamente algo más abstracta que la inferida por los Grimm (no nos burlemos de los defectos ajenos y seamos sabios al elegir esposa: «o sea, un erizo ha de preocuparse de que su mujer sea también un erizo»). La historia de la carrera sin fin de la liebre refleja bastante bien la operatividad de la «artimaña» inherente al argumento trascendental dworkiniano sobre el valor. Si atribuimos al filósofo ius-positivista (o iusnaturalista) el papel de zorro-liebre (y hacemos abstracción del final, un poco macabro, que le destina la fábula), se ve cómo la función del argumento trascendental consiste en condenarlos a recorrer veloz e incesantemente un camino ciego e interminable, mientras que sólo el filósofo-erizo, que contempla la escena con sonrisa irónica, sabe que es ciego e interminable.

El zorro-liebre puede emplearse en trazar y retrazar constantemente distinciones –fragmentarias– entre lo descriptivo y lo normativo, lo conceptual y lo empírico, lo analítico y lo sintético, la ética y la metaética, lo teórico y lo práctico, lo que es y lo que debe ser, las verdades últimas (*nota in se*) y las *determinaciones*... Puede creer que con ello establece límites definitivos, que redibuja fronteras fijas, que distingue niveles de metaniveles de meta-metaniveles. Puede complacerse pensando que en cada ocasión está siguiendo un surco preciso, claramente delineado: con un principio y un final, una salida y una meta. En realidad está corriendo en círculo. El punto de partida y de llegada es el mismo: «el valor ya estaba allí». Y en tanto no descubra que éste –el valor– no es un *simulacro*, su propia carrera ciega le acabará llevando a la autoaniquilación.

Ahora bien, el argumento trascendental tiene sus propios límites: de por sí y también en la particular ejecución que de él hace Dworkin. El recurso metodológico trascendental no deja de ser un *postulado*, una fundamentación *buscada*, y nada más (ni menos). Lo que ésta fundamenta es esencialmente un método –el método de la razón práctica– y su peculiar circularidad estriba en que sólo puede hacerlo reenviando a aquello que trata de fundamentar. El argumento trascendental es una invitación –metafilosófica– a recorrer un camino metodológico, y no puede ser verificado más que transitando ese mismo camino. Su fuerza, después de todo, tiene mucho también de exhortación retórica o parenética. Esto explica bastantes rasgos importantes de la filosofía del Derecho de Dworkin vista desde su propio método, de los que aquí sólo daremos una visión de conjunto.

La tesis de la unidad del valor es en realidad la tesis del *primado* metódico del valor. No puede ser tomada como una *explicación* del Derecho (que algunos creen del género *obscurum per obscurius*) sino como una tesis acerca del método de explicación correcto. Lo que afirma es que la filosofía del Derecho ha de colocar al valor en el centro de su método –esto es, ha de ser *filosofía práctica*– y, por tanto, en el centro del Derecho, que así aparece esencialmente como una «práctica» político-moral. Este método se postula como *necesario*, en el

sentido de que al margen de él –al margen de su comprensión como práctica– el Derecho no resulta *explicable* en absoluto. La metodología de la filosofía práctica se superpone con la metodología de la razón práctica y ésta con la del valor. El recorrido del argumento trascendental avanza en dirección inversa. Aquellos otros métodos que crean poder negar la presencia (la unidad, objetividad, conmensurabilidad, naturaleza crítica) del valor en su propia comprensión del Derecho, que desconocen la metodología de la racionalidad práctica, se ven obligados sin embargo a incorporarla como un *a priori* de su propio enfoque. Lo que falla entonces es su representación del método. En la medida en que impugnan metódicamente la razón práctica devienen inconsistentes o autorrefutatorias como piezas de filosofía práctica. Finalmente, las tesis «críticas» (o «dogmáticas») a las que argumentativamente apuntan quedan mejor recogidas desde la aceptación filosófica del método que están pretendiendo negar³⁸.

Son de sobra conocidos los hitos fundamentales en los que Dworkin apoya tanto su comprensión del Derecho bajo ese prisma metódico del valor como la eficacia metateórica que éste ofrece en la crítica de las teorías rivales (ante todo, del positivismo jurídico, pero también del realismo y del iusnaturalismo). Precisamente la contemplación global del Derecho como una práctica racional fundada en valores es lo que lleva a poner el foco en los «principios» como sus piezas normativas esenciales y fundamentales más allá de sus «reglas» –quizá la tesis más popular de Dworkin–, pues los principios no son sino el reflejo de valores políticos y morales. Pero antes aún de ello se trata de identificar el tipo de empresa que necesita hacer uso de tales piezas. Significativamente, aquí Dworkin –al igual que Kelsen– dice limitarse a explicitar lo que ordinariamente hacen los juristas o el modo como éstos se contemplan a sí mismos, es decir, los presupuestos «de sentido común» internos a la praxis jurídica (2011: 41). Pero donde Kelsen veía el «deber ser» o *Sollen* asociado a la estructura formal de las reglas (también una categoría *a priori*), Dworkin verá los valores que son sus razones subyacentes, sus justificaciones materiales esenciales. El Derecho es una práctica decisoria institucionalmente compleja que tiene que dirimir casos o problemas particulares. La práctica judicial es el foco de su teoría no tanto por un prejuicio «judicialista» del *common law*, cuanto porque la jurisdicción es aquel lugar donde el Derecho –incluida la legislación– incide sobre las prácticas sociales (tesis también kelseniana y por cierto parte cardinal de su «nomodinámica»). Los propios presupuestos institucionales internos de esta práctica –el deber de resolver (prohibición del *non liquet*) y el deber de motivar o justificar– estructuran metódicamente la suposición de que el Derecho «habla con una sola voz» (Dworkin 1986: 166), de que hay «una única respuesta correcta», instruyendo al juez

³⁸ En el mismo sentido, el «dilema del crítico» (ATIENZA, 1996).

para que elabore una justificación holista en términos axiológicos: una «interpretación» que busque la *mejor* lectura de los valores pertinentes en su mutua articulación. La determinación de los «fundamentos de Derecho» o *grounds of law* es así una actividad esencialmente dependiente de juicios de valor comparativos y graduales, como también lo son la identificación de las «lagunas» y «antinomias», de los «núcleos de significado» y las «zonas de penumbra» y la diferenciación misma entre casos «fáciles» y «difíciles». La práctica jurídica es una «práctica interpretativa» (Lifante, 2015) de carácter «constructivo»: consiste en recrear y atribuir sentido a los materiales normativos para identificarlos, justificarlos y transformarlos haciendo de ellos los mejores ejemplares «en su género»; la interpretación explicita los valores e ideales que esos materiales encarnan, y que aparecen problemáticamente re combinados en cada caso particular, para obtener de ahí normas y criterios de acción que permitan resolverlos justificadamente mediante decisiones singulares que logren coherencia. Las controversias o desacuerdos interpretativos son entonces desacuerdos valorativos: disputas planteadas por diferentes *concepciones* de estos valores que nacen a su vez de concepciones políticas y morales entre sí divergentes. La «integridad» es el valor «supremo» del Derecho que no sólo gobierna su metodología interna («formal»), en tanto práctica orientada a justificar, sino que lo comunica internamente con valores sustantivos de carácter «ético» y de «moralidad política», es decir, con concepciones de la justicia (equidad, igualdad, libertad...) (Dworkin, 1986: Caps. 6-7). Decir que el Derecho es una «rama» o «departamento» de la moralidad no es sino afirmar que tiene por función la realización de estos valores en su desenvolvimiento práctico como institución que administra la coacción pública. Las cuestiones jurídicas son cuestiones de valor moral, no de hechos ni estrategias (Dworkin, 1978: 7; 2006: 35). Por último, el «Derecho» se revela, a la luz de todo lo anterior, como él mismo un «concepto interpretativo» de la filosofía moral y política (junto a los de «persona», «libertad», «igualdad», «democracia», etc.), esto es, perteneciente a la filosofía práctica. De entre las diferentes maneras de aproximarse a la realidad del Derecho tiene primacía el «concepto doctrinal», precisamente porque es aquel que conserva la escala valorativa constitutiva del punto de vista interno (el *face value*) de la práctica jurídica (2006: 1-35, 223 y ss.). La filosofía jurídica así entendida no es más que el «prólogo silencioso» de la práctica jurídica.

También es muy conocido el arsenal de argumentos metateóricos que de este planteamiento se derivan contra el positivismo jurídico, justamente como metodología autoproclamada «libre de valores» (*value free*). No es posible analizarlos aquí, pero todos ellos se reconducen a la tesis de que el punto de vista interno práctico-jurídico es irreductiblemente valorativo y de que el holismo del valor es un *prius* que se vuelve en último término contra la propia metodología positivista. Así, la pretensión metódica descriptivista o «semántica» no

tiene en cuenta que la identificación del «Derecho que es» constituye tan sólo una fase interna de la empresa práctica de su justificación (del «Derecho que debe ser»), y no una empresa previa o independiente. La interpretación supera la oposición entre significado «descriptivo» y «evaluativo» incorporando el primero al segundo (Dworkin, 2006: 150). Lo decisivo en la práctica jurídica es su valor rector (*point*) y la confección interpretativa de una integridad unitaria o «red de valores» en la que encajen coherentemente unos con otros (Dworkin, 2011: 101, 113). Las tesis (fragmentaristas) de la discrecionalidad y la separación Derecho-moral están ellas mismas formuladas desde premisas en última instancia de índole valorativa. Todo positivismo sería al cabo «positivismo ético», autoanulando su supuesta neutralidad axiológica (cuando no contradiciendo precisamente los valores que reconoce servir, como los del Estado de Derecho: las relaciones entre poderes, el papel de los derechos, etc.). Impugnar la metodología de la «única respuesta correcta» arguyendo la pluralidad y falibilidad de las decisiones jurídicas también es autofrustrante porque éstas, en lugar de desacreditarla, dan por supuesta la prioridad y objetividad del valor. Cuestionar ambas cosas abonando la afirmación escéptica de que no existe ninguna respuesta correcta confunde la «incertidumbre» de las decisiones jurídicas con la «indeterminación» del Derecho (tesis que en el fondo cree posible *a contrario* alguna clase de determinación infalible de las decisiones prácticas). Todo género de escepticismo valorativo es «interno», porque ética y metaética se entretajan formando un *continuum* práctico. Los desacuerdos jurídicos no son teóricos o «empíricos» sino prácticos: no versan acerca del contenido y alcance de las reglas del Derecho o de sus convenciones de base (al revés, las reglas y convenciones lo son por ser valiosas) sino acerca de su corrección (*soundness*) o justificación moral y emanan de diferencias de concepción del Derecho de fundamento político y moral que deben ser debatidas en sus propios términos (Dworkin, 2006: 12 y ss., 176 y ss.). El concepto del Derecho, en suma, en tanto esencialmente valorativo, no es «criterial» (científico) sino filosófico: su elaboración y discusión, aunque por cierto presuponga análisis y conocimientos científicos y técnicos, es un ejercicio de filosofía práctica comprometida directamente con su objeto. No hay punto de vista externo o arquimediano respecto del valor. No existe escapatoria a lo que —cínicamente— Carl Schmitt llamó la «tiranía de los valores».

Dworkin transita con total soltura entre los dos planos metodológicos anteriores —el teórico y el metateórico— ya que en mostrar que no hay solución de continuidad entre ellos radica, como hemos dicho, la fuerza de su argumento. De esta manera, la mayor parte de los conceptos de su filosofía del Derecho constituyen *también* recorridos de ida y vuelta, a menudo tortuosos, por ese espacio circular delimitado por el argumento trascendental (¿qué otro si no?) dentro del cual hace correr a sus contrincantes hasta la extenuación. De aquí resulta en buena parte la impresión de ambigüedad y oscuridad, de paradójica

asistematicidad (para tratarse de un erizo de una sola gran idea), de carencia de nitidez en las distinciones, de rodeos y alambiques argumentativos, etc., rasgos todos frecuentemente destacados por comentaristas y críticos. A ello contribuye además muy notablemente una estrategia estilística cultivada con esmero por Dworkin consistente en «hacer inexplicitas» las premisas filosóficas de fondo que sustentan la estructura argumental de la perspectiva trascendental adoptada y gobiernan sus victoriosos efectos apagógicos. El erizo se comporta aquí como un auténtico zorro que con la cola borra convenientemente las huellas de la tradición de la *philosophia practica* clásica, de la epistemología hermenéutica, etc. y, por supuesto, también los contornos precisos de cada una de las doctrinas objeto de crítica.

Pero hay otra consecuencia más «espinosa» del proceder metódico trascendental que podemos recapitular para acabar como sigue. Una cosa es el método de la práctica y otra la práctica del método. La metodología del Derecho se rige por el ideal racional de recabar la «mejor interpretación» en términos de los valores prácticos atinentes al caso. Pero ¿cuál es esa mejor interpretación? ¿Cuál es la «única respuesta correcta» en cuyos términos se verifica la reclamada unidad del valor? Ella sólo puede venir dada por la propia práctica, en cuanto interpretación *construida* o producida en el curso interno de la misma mediante interpretaciones particulares que se demuestren argumentativamente superiores a otras, y no por ninguna reflexión trascendental sobre el método. Esto evidencia una notable limitación del planteamiento dworkiniano en su aplicación al Derecho en cuanto *institución*: que es cómo se salva el hiato existente entre los valores –los fundamentos racionales de la práctica– y la práctica misma; cómo se produce el «progreso a la práctica» desde el valor partiendo de una teoría que se agota en estatuirlo como fundamento trascendental. Aunque el argumento dworkiniano sea en sí mismo práctico y remita a la práctica, fundamentar los valores trascendentalmente no equivale a fundamentarlos prácticamente.

Hemos visto que el punto débil del método del zorro es que «eclipsa» el valor, pero su punto fuerte es hacerlo encastillándose en la reducción estratégica de la racionalidad práctica: en la *realidad positiva* de fines y reglas, es decir en la *institucionalización* del Derecho. El valor es ideal y aun así fundamento último de la propia racionalidad instrumental, le marca el camino «por delante» en vez de seguirla «por detrás»: este es el punto fuerte del erizo. Pero su gran debilidad estriba en que el bucle trascendental –el salto de la razón valorativa sobre sí misma– «colapsa» el valor. Dicho de otro modo, en expresión que viene a cuento, el argumento trascendental «ahoga la especie en el género»: es decir, la institucionalización jurídica en el valor moral. Pues si esa racionalidad axiológicamente orientada en la que se pone el fundamento sólo se hace realmente operativa abriéndose paso a través de fines y reglas prácticos (es decir, a través de la racionalidad finalista y deontológicamente orientada) es necesario introducir los

principia media que establezcan la transición entre ambos planos. Es sólo a través de la acción estratégica y la acción normativa como se cumplen y realizan los valores (o se contravienen y frustran) y por tanto la racionalidad de éstos tiene que ser explicada *también* a su mismo nivel. En cambio, la filosofía jurídica de Dworkin, teorizando el Derecho *como* práctica, *como* valor, *como* interpretación, no considera necesario construir una *teoría* de la práctica jurídica, una *teoría* del valor (una axiología), una *metodología* de la interpretación jurídica. No proporciona pautas sobre cómo ha de decidirse, cómo ha de interpretarse, como han de codificarse y ponderarse los valores, pautas que permitieran determinar cuál es la teoría más correcta *en la práctica*. No nos dice qué es lo que hace que la integración interpretativa de valores ofrecida por una cierta teoría político-moral sea la *mejor* ni en qué circunstancias prácticas o institucionales. Se limita a postular *que* así es: que esos valores se integran armónica y óptimamente porque así funciona la razón práctica y no *puede* ser de otro modo. El punto de vista trascendental no está exento así de la gratuidad de un *fiat* —«hágase la integridad»— que por sí mismo no va más allá del clásico *bonum faciendum, malum vitandum* (u otras actualizaciones del mismo en términos de verdades últimas a la espera de su óptima *determinatio*³⁹) ni tampoco (por decirlo en términos más frívolos, y si se me permite la licencia) de esa esforzada pero simple declaración que los futbolistas hacen antes de saltar al campo: «intentaremos hacerlo lo mejor posible».

Naturalmente, se puede replicar a ello que un argumento trascendental no pretende sustituir a la práctica sino sólo suministrarle una fundamentación (aunque en realidad ésta, como ya se vio, consista en reenviar a aquélla). Pero entonces no resultará nada fácil responder a la objeción encerrada en preguntas como estas: ¿por qué no son *antes* en la praxis humana los intereses y las reglas positivas (o sea, las relaciones de poder) que los valores? ¿por qué no invertir el *prius* metodológico? ¿por qué ha de ser más esencial o verdadera una reconstrucción del Derecho como práctica orientada por valores que una descripción de la eficacia (o ineficacia) de tales relaciones de interés y poder en términos valorativamente distanciados? ¿por qué no convertir a los «hechos y estrategias» institucionales en el verdadero fundamento *a priori* dándole con ello la vuelta al argumento trascendental? La manera de zanjar este problema por parte de Dworkin consiste en apelar al «principio de Hume», al que considera (reiterando el *a priori* una última vez) un principio epistemológico y moralmente último o autoevidente (2011: 44 y ss., 99, 116 y ss., 193, *passim*). Los juicios de valor y las justificaciones, sólo pueden fundamentarse en otros juicios de valor y justificaciones, y no en juicios «fácticos» o «descriptivos». No hace falta decir que esta operación implica entender la prác-

³⁹ FINNIS, 1980: 281 y ss.; 2011: 12, 123 y ss., 178 y ss.

tica como algo fundamentalmente «empírico» o «fáctico» (esto es: tal como el zorro la entiende) y, por tanto, contrariamente a lo que el método defendido propugna, a saber: que el valor es precisamente *interno* a la práctica. El principio de Hume es un *deus ex machina* que *corta* la transición entre la práctica y el valor. El valor no queda él mismo explicado desde la práctica, como debería serlo de acuerdo con las tesis filosóficas que Dworkin está asumiendo. Por el contrario, el valor es hipostasiado como entidad puramente *ideal*, sin transición posible a la práctica (esa transición que, sin embargo, estaba aún presente en el imperativo kantiano, que es *sintético* e incluye el «debo, luego puedo»).

Se trataría, pues, de buscar alguna manera de preservar la asimetría del valor evitando esa suerte de «asfixia» (o «borrachera») causada por su uso trascendental, la gran artimaña del erizo. Y parece que la única posible pasa por minimizar el riesgo de idealización de los valores que supone entender el Derecho al modo de Dworkin, por así decirlo, sólo como un «bello arte». En la teorización del Derecho los valores no pueden figurar, en su función de fundamentos prácticos, exclusivamente como contenidos *ideales*. Es necesario explicar también cómo se produce la instrumentación y «propagación» práctica de estos valores en el Derecho en cuanto técnica institucional, hecho sociocultural y normatividad político-moral positiva. Porque es sólo en este marco –y no en sí mismos– donde pueden encontrar los valores su soporte, donde se manifiesta y dirime el proceder pluralista y conflictivo de la razón práctica al producirse (también «ascendentemente» y no sólo «desde arriba») la selección entre alternativas prácticas en términos de maximización u optimización de valores que es característica de la racionalidad axiológica. El enfoque trascendental, siendo necesario, no resulta al mismo tiempo suficiente para dar cuenta de esos procesos ni aprehender la estructura práctica del valor de la justicia (cfr. Sen, 2009: 5-27, 266 y ss., 411 y ss.). En este sentido, por ejemplo, la metáfora del «arte literario» usada por Dworkin [la famosa «novela encadenada» (1986: 228ss)] pone de manifiesto claramente tal insuficiencia, pues ni los valores estéticos ni la coherencia narrativa tienen que ver con el tipo de racionalización del antagonismo práctico del que aquí hablamos (sino a lo sumo sólo con su representación poética en el sentido de Aristóteles). Tampoco la metáfora del «árbol y las ramas» parece la más certera para expresar la idea de la unidad de la razón práctica: es más estática y armonista, incluso «dogmática» (pues reedita la visión metafísica clásica de la deducción/determinación a partir de «primeros principios» preestablecidos y autoevidentes) de lo que parece a primera vista. La intermediación dialéctica del Derecho entre la ética, la moral y la política es más compleja de lo que la luz trascendental del valor deja ver. Resulta en cambio mucho más apropiada la metáfora «arquitectónica» que ya Aristóteles introdujo para describir la unidad del espacio de la *politiké* y que Carlos Nino ha actualizado mediante la imagen de la «construc-

ción de catedrales»⁴⁰. Esta imagen, que acerca la práctica jurídica a un más prosaico «arte mecánico», implica distinguir entre lo *ideal* y lo técnico o institucionalmente *posible*, entre lo mejor y lo «segundo mejor», y subraya aspectos esenciales suyos como la continuidad dinámica de la empresa jurídica, su carácter colectivo e histórico («intergeneracional») o su involucración con la práctica política realmente existente (no sólo con la *mejor filosofía* política). Esta práctica compleja (la de constituyentes, legisladores, jueces, funcionarios y profesionales del Derecho) es a su vez una parte de la práctica social en su conjunto y al tiempo una «totalización» en segundo grado de ésta que la vincula inmanentemente, por un lado, con valores morales y, por otro, con su realizabilidad práctica a escala política (la escala del uso público del poder coactivo orientado a gestionar la cooperación y el conflicto social). La presencia de los valores dentro de esta práctica compleja en la justificación de acciones y decisiones concretas resulta así muy similar a la incorporación material de los valores estéticos y los «estilos» constructivos a la obra en marcha de una catedral, en donde se tiene que contar con lo ya construido (que no puede ser demolido completamente), con la necesidad de su perfeccionamiento progresivo al compás del cambio social y con las consecuencias para el futuro próximo de las decisiones actuales. La integridad de los valores, vista desde esta perspectiva, tiene mucho de «equilibrio de fuerzas» y de «resistencia de materiales». La institucionalización jurídica es la práctica efectiva del valor (no sólo su justificación coherente *in abstracto*), la promoción de unos u otros valores en la vida social mediante operaciones concretas de distribución, reparación, coordinación, sanción... pero a veces también la imposición de decisiones inevitablemente injustas y perversas (Waldron, 2013: 23 y ss.).

Sin duda, muchos de estos elementos están también presentes en la reflexión dworkiniana (por ejemplo, cuando se refiere al Derecho como institucionalización, a los «derechos legales», al Derecho injusto o cuando distingue entre integridad «pura» e «inclusiva»⁴¹), pero lo están sólo «empíricamente»: el fundamento sigue siendo trascendental-ideal («descendente») y apela últimamente a la *responsabilidad* ético-individual, a la integridad como *virtud* personal (simbolizada en la prosopopeya del juez Hércules), a la *dignidad*. De esta manera, somos una vez más «cogidos por la espalda» y devueltos a la práctica por obra del argumento trascendental: arrojados al campo de juego. Aquí pocas dudas pueden caber de que el valor ocupa el centro y constituye *per se* el fundamento necesario de toda interpretación, argumentación y decisión referentes al contexto de alguna práctica jurídica particular por más abierta, colectiva e indeterminada que ésta pueda parecer («el valor ya estaba allí»). Como tampoco cabe la

⁴⁰ Nino (1994). El mismo Dworkin usa alguna vez la imagen de una «cúpula geodésica» para ilustrar la idea de integridad.

⁴¹ DWORKIN 2011: 405, 412 y ss.; 2006: 34 y ss; 1986: 404 y ss.

menor duda de que en este terreno Dworkin ha jugado magníficamente su propio «partido» proponiendo y desarrollando una «lectura moral» de la Constitución norteamericana que trata de refundar sobre nuevas bases axiológicas (no sólo utilitaristas ni deontológicas) su propia tradición liberal. Pero el relato de todos estos fragmentos forma parte de otra historia.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, ed. de M. Araujo y J. Marías, Madrid: CEC, 1985.
- *Retórica*, ed. de A. Tovar, Madrid: CEC, 1990.
- ARQUÍLOCO, *Fragmentos*, ed. de J. Molina, México: Textofilia, 2011.
- ATIENZA, M. (1996), «Prólogo» a J. A. Pérez Lledó, *El movimiento «Critical Legal Studies»*, Madrid: Tecnos.
- BERLIN, I. (1953), *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, London: Weidenfeld & Nicolson. Trad. esp. de C. Aguilar, *El erizo y la zorra*, Barcelona: Muchnik, 1998. Segunda edición a cargo de H. Hardy, Princeton: Princeton UP, 2013.
- (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford UP.
- (2000), *The Power of Ideas*, Second ed. Hardy, Princeton: Princeton UP.
- (2002a), *Liberty*, ed. H. Hardy, Oxford: Oxford UP.
- (2002b), *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, ed. Hardy, London: Chatto & Windus.
- (2013), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Second Ed. Hardy, Princeton: Princeton UP.
- BERLIN, I., y WILLIAMS, B. (1994), «Pluralism and Liberalism: A Reply», *Political Studies*, 42: 306-309.
- BOWRA, C. M. (1940), «The Fox and the Hedgehog», *Classical Quarterly*, 34: 26-29.
- BUENO, G. (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva.
- (1999), *¿Qué es la filosofía?*, Oviedo: Pentalfa.
- CORREA, P. (2001), «The Fox and the Hedgehog», *Phaos*, 1: 81-92.
- DAVENPORT, G. (1964), *Carmina Archilochi: The Fragments of Archilochus*, Berkeley: Univ. of California Press.
- DÉTIENNE, M., y VERNANT, J.-P. (1988), *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia Antigua* [1974], trad. de A. Piñero, Madrid: Taurus.
- DICKSON, J. (2001), *Evaluation and Legal Theory*, Oxford: Hart Publishing.
- DWORKIN, R. (1978), *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- (1996), «Objectivity and Truth: You'd Better Believe it», *Philosophy and Public Affairs*, 25/2: 87-139.
- (2001a), «Do Liberal Values Conflict?», en Lilla, M., Dworkin y R. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York: New York Review of Books, 73-90.

- DWORKIN, R. (2001b), «Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach», *Arizona Law Review*, 43: 251-9.
- (2006), *Justice in Robes*, Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- (2011), *Justice for Hedgehogs*, Cambridge: Harvard UP.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *Adagia*, ed. bilingüe E. Lelli, Milano: Bompiani, 2013.
- ESOPO, *Fábulas*, trad. de P. Bádenas y J. López; Introducción de C. García Gual, Madrid: Gredos, 1993.
- FINNIS, J. (2011), *Philosophy of Law*, en *Collected Essays*, Vol. IV, N. York, Oxford UP.
- GARCÍA GUAL, C. (1970), «El prestigio del zorro», *Emérita*, XXXIII: 417-431.
- (1977), «La fábula esópica: estructura e ideología de un género popular», *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, Oviedo: Universidad de Oviedo, Vol. I, 309-322.
- GOULD, S. J. (2011), *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox. Mending the Gap between Science and the Humanities* [2003], Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- HACKER, P. M. S. (1996), *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- IGNATIEFF, M. (1998), *Isaiah Berlin. A Life*, London: Chatto and Windus.
- KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Kants Werke (Akademie-Textausgabe)*, Berlín: W. de Gruyter & Co., 1968, vol. VIII, 15-32.
- *Zum ewigen Frieden* (1795), *ibid.*, 343-386.
- LEITER, B. (ed.) (2001), *Objectivity in Law and Morals*, New York, Cambridge UP.
- (2003), «Beyond the Hart/Dworkin Debate: The Methodology Problem in Jurisprudence», *American Journal of Jurisprudence*, 48/1: 17-51.
- LIFANTE, I. (2015), «El Derecho como práctica interpretativa», en J. M. Saucá (ed.), *El legado de Dworkin a la filosofía del Derecho*, CEPC: Madrid, 159-180.
- LUKES, S. (2006), «An Unfashionable Fox» (2001), en *Individualism*, New York: Harper and Row, 107-115.
- NAGEL, T. (2000), *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo* (1997), Barcelona: Gedisa.
- NINO, C. S. (1994), *Derecho, moral y política*, Barcelona: Ariel.
- PEÑA, V. (2011), *La razón siempre a salvo*, Oviedo: Universidad de Oviedo/KRK Ediciones.
- PLATÓN, *República*, ed. C. Eggers, Madrid: Gredos, 1988.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1981), *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid: Alianza.
- SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipómena II* (1851), trad. P. López, Madrid: Trotta, 2014.
- SEN, A. (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- TALBOTT, S. (2004), «Prólogo» a Berlin, I., *The Soviet Mind. Russian Culture under Communism*, ed. H. Hardy, Washington DC: Brookings Institution Press, xi-xvii.
- WALDRON, J. (1994), «Vagueness in Law and Language: Some Philosophical Issues», *California Law Review*, 82/3: 509-540.
- (2013), «Jurisprudence for Hedgehogs», *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, Paper 417, http://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/417

- WILSON, E. O. (1998), *Consilience. The Unity of Knowledge*, N. York: Knopf.
- WINZER, A. (ed.), (2012), *Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm*, Leipzig: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 3 vols.

Fecha de recepción: 31/03/2016. Fecha de aceptación: 31/10/2016.